Jesus Christus

Apologie seiner Messianität und Gottheit

gegenüber der neuesten ungläubigen Jesus-Forschung

von

Dr. P. Hilarin-Felder O. M. Cap.

Erster Band:

Das Bewußtsein Jesu

Dritte Auflage

CATHOLIC SCHOOLS
LIBRARY
NEW YORK

Paderborn 1923
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh

232.9 S
F332
V. 1
74652

Imprimatur.

Paderbornae, d. 2. m. Octobris 1922.

Vicariatus Generalis

Rosenberg.

Approbatio Ordinis.

Praesentium virtute annuimus, ut opus, cui titulus „Jesus Christus" (tomus primus, editio tertiar), auctore R. P. Hilarino a Lucerna, ordinis nostri in Provincia Helvetica Lectore, servatis ceteris de iure servandis, iterum typis demandari possit ac valeat.

Datum Romae, e curia Nostra Generali,
die 15. Iulii 1922.

Fr. Iosephus Antonius a S. Ioan. in Persiceto
O. F. M. Cap. Minister Generalis.

(L. S.)

JAN. 1950 SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

15/72

Vorwort zur ersten Auflage.

Mit etwelcher Besorgnis tritt dieses Buch in die Öffentlichkeit. Nicht bloß wandelt es vielfach neue, ungewohnte Wege, sondern der Gegenstand, den es behandelt, überragt an sich himmelweit jede menschliche Kraft und Einsicht. Was mich ermutigt, ist das Bewußtsein, mich ehrlich und redlich abgemüht zu haben, um die vorgesteckte hohe Aufgabe, der höchsten eine, die dem Forscher und Schriftsteller beschieden werden kann. Die Christusapologie, deren erste Hälfte hier vorliegt, ist herausgewachsen aus vieljähriger apologetischer Lehrtätigkeit und fortwährender Beschäftigung mit der einschlägigen katholischen wie akatholischen Literatur.

Die letztere, die akatholische Jesus-Literatur, hat sich inzwischen von Jahr zu Jahr so stark vermehrt, daß es ein eigentliches Wagnis bedeutet, sich durch die ganze Hochflut der zuständigen Bücherei durcharbeiten zu wollen. Für den gläubigen Forscher ist das eine um so unerquicklichere Sache, als er mit blutendem Herzen wahrnehmen muß, daß weitaus die meisten dieser Schriften auf der agnostischen Weltanschauung aufgebaut sind und mithin nicht bloß die Gottheit Jesu, sondern auch alles Übernatürliche in seiner Person, seinem Leben und seiner Religion grundsätzlich und von vornherein ablehnen.

Bei einer solchen „Voraussetzungslosigkeit" ist es aber rein unmöglich, die Person, das Leben und die Religion Jesu überhaupt noch zu verstehen und zu erklären. Daher der heillose Wirrwarr in den ungläubigen Büchern und Geistern, die sich mit der Christologie beschäftigen, und daher auch die größte Schwierigkeit, sich mit ihnen auseinanderzusetzen.

Und dennoch tut diese Auseinandersetzung überaus not. Zwar ist gerade der Wirrwarr und der ewige Widerspruch, an denen die gegnerische Kritik kränkelt, eine eindringliche und vielleicht die schärfste Widerlegung derselben. Fiel doch sogar liberalerseits das Wort vom Bankrott der modernen Leben-Jesu-Forschung! Nichtsdestoweniger muß die ihr entgegengesetzte positive Christusapologie noch emsiger als bis anhin gepflegt werden, soll nicht die drohende Gefahr des Zweifels und Unglaubens weiter um sich greifen und nach und nach selbst in unseren Reihen zersetzend wirken.

Wohl besitzen wir eine Anzahl tüchtiger Apologien, welche im Zusammenhang mit den anderen Grundwahrheiten des Christentums auch die erhabene Person Jesu Christi in Betracht ziehen. Dazu kommt eine, leider zu kurze, Reihe verdienstvoller Monographien über die Messianität oder Gottheit unseres Herrn und Heilandes. Was uns jedoch m. E. fehlt, ist eine Gesamtuntersuchung, die sich auf alle Probleme der Christusapologie

erstrecken, durchwegs die jetzige Fragestellung ins Auge fassen und die gesamte gegnerische Literatur der neueren und neuesten Zeit berücksichtigen würde.

Eine solche Apologie der Messianität und Gottheit Jesu Christi wenigstens zu versuchen, ist Zweck des hier in Angriff genommenen Werkes. Es möchte in seiner ganzen Anlage zugleich eine Anregung sein, die Apologie des Christentums mehr und mehr entschieden zur Apologie Jesu Christi zu gestalten und auf die Apologie der Person Christi zu konzentrieren. Warum wir das betonen und wie wir es verstehen, ist aus der nachfolgenden Einleitung zu ersehen.

Die angedeutete Eigenart unseres Werkes brachte es mit sich, daß es den Umfang der bereits vorhandenen apologetischen Abhandlungen über die Person des Heilandes weit überschreiten muß. Im Gegensatz zu den meisten derselben sollte es grundsätzlich mehr Untersuchung sein als bloße Darstellung. Es sollten nicht bloß die Resultate der Forschung vorgelegt, sondern dem Leser auch die Möglichkeit geboten werden, selbst zu urteilen über den Weg und die Weise, wie dieselben gewonnen wurden. Auch der gegnerische Standpunkt mußte vollauf gewürdigt und die gegnerische Literatur nicht bloß zitiert, sondern gewissenhaft verarbeitet werden. Damit war zugleich die Notwendigkeit gegeben, sich überall der einzig entsprechenden historischen und mithin analytischen Methode zu bedienen. Rein geschichtliche Fragen, wie die Tatsache des Messias- und Gottessohnbewußtseins Jesu, sollten überhaupt nicht länger mehr thetisch und synthetisch dargestellt, sondern geschichtlich-analytisch untersucht werden. Selbst die bloßen Kompendien der Apologetik werden sich etwas entschiedener auf die neue Arbeitsmethode einrichten und die bisher gewohnten Pfade mannigfach der Dogmatik überlassen müssen.

Infolge dieser sachlichen und methodischen Auffassung sprengte diese Apologie den ihr zuerst gespannten Rahmen. Was wir auf einen mäßigen Band beschränken zu können hofften, wird nun zu zweien anschwellen. Der erste befaßt sich — nach einer einleitenden Abhandlung über die Quellen — mit dem Bewußtsein Jesu von seiner Messianität und Gottheit. Der zweite wird die Beweise Jesu für seine Messianität und Gottheit behandeln und damit das Werk zum Abschluß bringen. Immerhin ist der vorliegende erste Band bereits ein abgeschlossenes Ganzes und in gewissem Sinne eine Apologie Christi für sich. Wer immer mit der modernen ungläubigen Jesus-Forschung Fühlung gewonnen hat, hat zur Genüge erfahren, daß das Bewußtsein Jesu nicht bloß eine Hauptfrage, sondern geradezu die Hauptfrage ist, um welche sich beinahe die ganze gegnerische Kritik dreht.

An dieser Stelle sei noch ausdrücklich bemerkt, daß wir weder ein Lehrbuch für Theologen noch ein eigentliches Volksbuch schreiben

wollten. Wir wenden uns vielmehr an alle gebildeten Kreise, Priester wie Laien, welche sich über die hier behandelten, für unseren Glauben wie für unser Wissen gleich zentralen und entscheidenden Fragen allseitig unterrichten wollen. Mit Rücksicht darauf ist, bei allem Streben nach wissenschaftlicher Gründlichkeit und Genauigkeit, der gesamte fachtheologische Apparat beiseite gesetzt, alle Mehrsprachigkeit vermieden und eine für jeden Studierenden und Studierten verständliche Darstellung angestrebt worden. Möchte sie trotz ihrer Mangelhaftigkeit wenigstens etwas zur Festigung des Glaubens und zur Verherrlichung desjenigen beitragen, dem alle Ehre und alle Herrlichkeit gebührt von Ewigkeit zu Ewigkeit!

Freiburg i. d. Schweiz, den 10. November 1910.

Der Verfasser.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Mit Bangen ließ ich dieses Buch seine erste Reise in die Welt antreten. Ob es wohl der hohen Aufgabe einer Christusapologie für die Jetztzeit annähernd entspreche? Ob eine Christusapologie von so ausgesprochener Eigenart und so bedeutendem Umfang sich durchsetze? Das waren meine Bedenken. Hätte ich damals vorausgesehen, daß im Erscheinungsjahre des zweiten Bandes der Weltkrieg ausbrechen würde, so würden wohl Verleger wie Verfasser von der Veröffentlichung des Werkes abgeschreckt worden sein. Und nun kommt, noch mitten im Kriegselend, die ganz unerwartete Kunde, daß eine zweite Auflage des ersten Bandes notwendig geworden sei.

Die Nachricht erfüllt mich mit tiefem Dank. Mit Dank gegen unseren Herrn und Heiland, der dem Werke seinen Segen gab; mit Dank gegen den Verleger, der zur Neuauflage sich bereit erklärte, trotz der außerordentlichen Schwierigkeiten, die gegenwärtig auf das Buchgewerbe drücken; mit Dank insbesondere auch gegen die Männer der Wissenschaft, deren freundliche und fast ausnahmslos sehr anerkennende Besprechungen dem Werke in weiten Kreisen Eingang verschafften.

Die zweite Auflage unterscheidet sich nur ganz unwesentlich von der ersten. Sachlich konnten einige kleinere Anregungen und Bemerkungen der Fachpresse verwendet werden, indes andere dem Verfasser nicht begründet schienen. Die Schriftstellen wurden sämtlich nochmals überprüft, da bei einer so großen Zahl von Zitaten auch etwelche Ungenauigkeiten sich einschleichen mußten. Schließlich wurde die einschlägige Literatur der letzten Jahre nachgetragen, immerhin mit jener Einschränkung, die dem Charakter des Buches entspricht.

Mehrere Fachmänner forderten den Verfasser auf, über ein-

zelne wichtigere Probleme der Christusforschung, die nur gestreift werden konnten, Monographien zu schreiben; ferner der für Gebildete berechneten Christusapologie ein kleines Volksbuch über Christus an die Seite zu stellen; endlich ein dem Hauptwerke entsprechendes Lehrbuch für Schulen zu bearbeiten. Hoffentlich ist es mir gestattet, in absehbarer Zeit den einen oder anderen dieser Wünsche zu verwirklichen. Dringlicher und tröstlicher als je ist heute, inmitten des furchtbaren Völkerringens, der Hinweis auf Christus, von dem Paulus kündet und wünscht: „Er ist unser Friede, der aus den beiden eines gemacht . . . Gnade euch und Friede von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus!" (Eph. 2, 14; Röm. 1, 7).

Freiburg i. d. Schweiz, am Feste des hl. Franziskus von Assisi 1917.

Der Verfasser.

Vorwort zur dritten Auflage.

Trotzdem das Vorwort zur zweiten Auflage dieses Werkes schon vom Jahre 1917 datiert ist, konnte dieselbe infolge der Not der Zeit erst im Frühjahr 1920 in Angriff genommen werden. Nach kaum zwei Jahren macht sich die Notwendigkeit einer dritten Auflage geltend. Dazu ist eine in mehreren tausend Exemplaren gedruckte Sonderausgabe der Abhandlung über „Die Heiligkeit Jesu" zum guten Teil ebenfalls verkauft. Ebenso geht ein inzwischen nach denselben Grundsätzen gearbeitetes lateinisches Lehrbuch der Apologetica gleichzeitig in Neudruck. Auch eine englische Übersetzung des vorliegenden Hauptwerkes ist in Arbeit. Ein deutlicher Beweis dafür, wie sehr sich Klerus und Laien für die hier behandelten Grundfragen des Christentums interessieren. Die Fachmänner begrüßen mehr und mehr die vom Verfasser gemachte Anregung, die Apologie des Christentums entschieden zur Apologie Jesu Christi zu gestalten und auf die Apologie Christi zu konzentrieren. Noch kürzlich schrieb der Nestor der katholischen Apologeten, P. Albert Maria Weiß O. P., von unserem Herrn Jesus Christus sprechend: „Du bist heute wie ewig der nämliche, die vollkommenste, ewig gültige Apologetik deines Wortes und deines Werkes, die wahre Apologia perennis." Diese Erkenntnis in immer weitere Schichten zu tragen und dadurch zur Gesundung unserer armen Mitwelt beizutragen, ist das hohe und höchste Ziel unseres Werkes. Wolle derjenige es weiter segnen, dessen Namen es an der Stirne und auf jedem Blatte trägt!

Freiburg i. d. Schweiz, Juli 1922.

Der Verfasser.

Inhaltsangabe.

Seite

Vorworte III

Einleitung.

I. Christus und die ungläubige Christus-Forschung. 2
II. Christus und die gläubige Christus-Apologie 10

Erster Abschnitt. Die Quellen.

Übersicht.

Christliche und nichtchristliche Quellen 16

Erstes Kapitel. Die Echtheit der Evangelien.

I. Die Echtheit der Evangelien und die neuere Kritik 25
II. Außerkirchliche Zeugen für die Echtheit der Evangelien 30
1. Die nichtkanonischen oder apokryphen Evangelien 30
2. Die nichtkatholischen Lehrer 34
3. Die nichtchristlichen Schriftsteller 37
III. Kirchliche Zeugen für die Echtheit der Evangelien 40
1. Die kanonischen Evangelien selbst 40
2. Die altkirchliche Literatur 47
3. Die gemeinkirchliche Überlieferung 59

Zweites Kapitel. Die Glaubwürdigkeit der Evangelien.

I. Bestreitung der Glaubwürdigkeit 67
1. Die Betrugshypothese 69
2. Die „natürliche" Evangelienerklärung 71
3. Die Mythenhypothese 73
4. Die Tendenzhypothese 76
5. Die skeptische Evangelienkritik 77
6. Die Evolutionshypothese 81
II. Begründung der Glaubwürdigkeit 85
1. Die Evangelien selbst 86
a) Die synoptischen Evangelien 86
b) Das Johannesevangelium 92
2. Die Evangelisten 100
3. Die Zeitgenossen 107
4. Die Gegner 112

Zweiter Abschnitt. Das messianische Bewußtsein Jesu.

Einleitendes.

Erstes Kapitel. Tatsache des messianischen Bewußtseins Jesu.

I. Das messianische Selbstzeugnis Jesu im allgemeinen 125
II. Ankündigung des messianischen Selbstzeugnisses Jesu 133
III. Entfaltung des messianischen Selbstzeugnisses Jesu 139
IV. Vollendung des messianischen Selbstzeugnisses Jesu 143

Zweites Kapitel. **Inhalt des messianischen Bewußtseins Jesu.**

Seite
I. Der Messiasbegriff vor Jesus Christus 149
1. Der alttestamentlich-prophetische Messiasbegriff 150
2. Der pharisäisch-rabbinische Messiasbegriff 156
3. Der apokalyptisch-eschatologische Messiasbegriff 166
II. Der Messiasbegriff Jesu Christi 173
1. Ablehnung des rabbinischen und apokalyptischen Messianismus 173
2. Aneignung und Ausbau des alttestamentlichen Messiasbegriffs 180

Drittes Kapitel. **Ursprung des messianischen Bewußtseins Jesu.**

I. Ursprung des Messiasbewußtseins Jesu nach dem modernen Kritizismus 198
II. Entwicklung des Messiasbewußtseins Jesu während seines öffentlichen Lebens? 209
III. Entstehung des Messiasbewußtseins Jesus bei seiner Taufe? . . 220
IV. Vorbereitung des Messiasbewußtseins Jesu in seinem Sohnesbewußtsein? 230
V. Ursprung des Messiasbewußtseins Jesu in seinem Wesensbewußtsein 236

Dritter Abschnitt. Das göttliche Bewußtsein Jesu.

Erstes Kapitel. **Die Gottheit Jesu in seinem Leben.**

I. Das Gottesbewußtsein Jesu überhaupt 244
1. Freunde und Gegner der Gottheit Jesu 244
2. Das menschliche und das göttliche Bewußtsein Jesu 248
3. Die Äußerungen des Gottesbewußtseins Jesu 254
II. Das Gottessohnbewußtsein Jesu 267
1. Jesu Gottessohnbewußtsein im allgemeinen 267
2. Erste Gottessohnoffenbarung Jesu im Tempel 275
3. Beginn der Gottessohnoffenbarung vor den Jüngern . . . 278
4. Fortschritt der Gottessohnoffenbarung vor Jüngern und Volk in Galiläa 287
5. Vertiefung der Gottessohnoffenbarung vor Volk und Jüngern in Judäa und Jerusalem 292
6. Abschluß der Gottessohnoffenbarung vor Jüngern und Richtern im Angesichte des Todes 301

Zweites Kapitel. **Die Gottheit Jesu nach seinem Tode.**

I. Die Gottheit Jesu nach der Auferstehung 317
II. Die Gottheit Jesu in der Urkirche 325
1. Die Darstellung der Apostelgeschichte 325
2. Geschichtlichkeit dieser Darstellung 333
III. Die Gottheit Jesu und Paulus 341
1. Die christologischen Anschauungen des Paulus 341
2. Ursprung der paulinischen Christologie. Paulus und Jesus . 357
IV. Die Gottheit Jesu und die Synoptiker 375
1. Darstellung der Gottheit Jesu bei den Synoptikern 375
2. Das synoptische und das wirkliche Jesusbild 388
V. Die Gottheit Jesu bei Johannes 394
1. Die Eigenart der johanneischen Christologie 394
2. Die Herkunft der johanneischen Christologie 405
Schluß 421
Autorenverzeichnis 428
Sachverzeichnis 433

Τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;
Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος.
Für wen halten die Leute den Menschensohn?
Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes!
Matth. 16, 13. 16.

Einleitung.

Christus und die ungläubige Christusforschung. — Heimweh der Modernen nach Christus. — Die liberale Kritik. — Innerer Abfall von Christus im heutigen Protestantismus. — Radikale Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu. — Sie ist durch die liberale Jesus-Forschung verschuldet. — Christus und die gläubige Apologie. — Apologie des Christentums und Apologie Jesu Christi. — Eigenart der zeitgemäßen Christus-Apologie nach Inhalt und Methode.

I. Christus und die ungläubige Christus-Forschung.

Jesus Christus! Kein anderes Problem weckt heute allgemeinere, regere und ernstere Aufmerksamkeit. Sehen wir auch von der Welt der Christusträger, der positiv Gläubigen ab, die Christussucher finden sich in allen Schichten der Gesellschaft, auf allen Stufen der Bildung, in allen Kreisen der Zweifler, selbst der durchaus Ungläubigen.

Schon das ungeheure Anwachsen der Leben-Jesu-Literatur beweist es. Der Straßburger Privatdozent Albert Schweitzer stellte unlängst fest, daß die bloße Aufzählung aller „Leben Jesu" selber fast ein Buch ausmachen würde.[1]

„Es hat etwas Rührendes, zu sehen, wie jeder mit seinem eigenen Standpunkt und Interessenkreise sich in diesem Jesus Christus wiederfinden oder doch einen Anteil an ihm gewinnen will — es wiederholt sich hier stets aufs neue das Schauspiel, welches schon das zweite Jahrhundert im Gnostizismus bot, und welches sich als ein Kampf aller denkbaren Richtungen um den Besitz Jesu Christi darstellt ... Wir dürfen es unserer Zeit zum Lobe nachsagen, daß sie sich ernstlich mit der Frage nach dem Wesen und Wert des Christentums beschäftigt, und daß heute mehr Suchens und Fragens ist als vor dreißig Jahren. Auch in dem Tasten und Experimentieren, in den seltsamen und abstrusen Antworten, in den Karikaturen und dem chaotischen Durcheinander, ja selbst in dem Hasse ist doch wirkliches Leben und ein ernsthaftes Ringen zu spüren." So schätzt Adolf Harnack, das Haupt der freien protestantischen Theologie, die gegenwärtige Sehnsucht nach Christus ein.[2] Er hat damit gottlob voll und ganz recht. Ein

[1] Von Reimarus zu Wrede, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen, Mohr 1906, VIII.

[2] Das Wesen des Christentums, 51. Tausend, Leipzig, Hinrichs 1905, 2 f.

mächtiges Heimweh, ein fieberhaftes Sehnen nach Christus durchzittert, allem Anschein des Gegenteils zum Trotz, die heutige, nicht positiv christliche Kulturwelt.

Die tiefsten Gründe dieser Erscheinung liegen zweifellos zuvörderst nicht in der modernen Kulturwelt selbst, sondern in der Fülle der Wahrheit und Heiligkeit, welche in der Person und in der Religion Christi erschienen ist und welche den Menschen immer und immer wieder anzieht, auch wenn er ihr mit Aufbietung aller Kraft entrinnen möchte. Die Menschheit als solche macht an sich die gleiche Erfahrung, die Goethe, einer der größten und geistvollsten Kulturmenschen, den man oft mit Christus in Parallele zu stellen suchte,[1] persönlich an sich gemacht hat. Der nichts weniger als christusgläubige Alte von Weimar, der sonst die machtvolle Erscheinung Christi und des Christentums zumeist nur ästhetisierend begutachtete, hat doch auch gelegentlich im intimsten Familienkreise „die Herrlichkeit Christi . . . immer ernster, immer feuriger, mit immer wachsender Rührung gepriesen, bis er in einen Tränenstrom" ausbrach.[2] „Ich halte die Evangelien alle vier für durchaus echt," sagte er ein andermal; „denn es ist in ihnen der Abglanz einer Hoheit wirksam, die von der Person Christi ausging und die so göttlicher Art, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist . . . Ich beuge mich vor ihm als der göttlichen Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit . . . Mag die geistige Kultur nun immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will, über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen."[3]

Diese Worte Goethes haben die tiefsten Geister je und je in sich selbst erlebt und aus der Geschichte der Jahrhunderte herausgelesen.[4] Je höher die menschliche Kultur steigt, je erhabener die Wahrheitszinne, von der aus sie der Sterblichen Tun und Treiben beobachtet, desto mehr beachtet und bewundert sie die eine Machterscheinung Christi und des Christentums, vor der alle anderen zerstieben wie Nebel vor der Sonne.

Wenn das Interesse für Christus und für alle Probleme, die sich an seine Person und sein Wirken knüpfen, in der modernen unchristlichen oder nur halbchristlichen Gesellschaft sogar größer

[1] S. neuestens wieder Friedrich Daab, Jesus von Nazareth, wie wir ihn heute sehen, Düsseldorf 1907, 49; K. Weidel, Jesu Persönlichkeit. Eine psychologische Studie, Halle 1908.

[2] Ottilie von Goethe, in Goethes Gesprächen, herausgegeben von Woldemar Freiherrn von Biedermann VIII, Leipzig, Biedermann 1890, 203 f.

[3] Gespräche mit Eckermann a. a. O. VIII, 148. 149.

[4] Vgl. Gustav Pfannmüller, Jesus im Urteil der Jahrhunderte, Leipzig und Berlin, Teubner 1908.

und allgemeiner ist, als es vielleicht je gewesen, so ist das nicht bloß dem Umstande zuzuschreiben, daß die neueste Zeit, im Gegensatz zur rationalistischen Periode, in hohem Maße Sinn und Verständnis zeigt für die geschichtliche Betrachtung — und nur die geschichtliche Betrachtungsweise wird Christo und dem Christentum gerecht —; sondern das Verdienst davon kommt, allerdings sehr unverdienterweise, gerade dem Unglauben des Rationalismus zu. So merkwürdig das klingen mag, so richtig ist es.

Einerseits ist die Saat, die aus dem christusleugnenden Rationalismus des letzten Jahrhunderts allmählich aufgegangen, so evident giftartig und gemeingefährlich, daß sich die Menschheit gezwungen sieht, zu Kreuze zu kriechen, soll sie nicht dem Nihilismus, Atheismus und Satanismus zum Opfer fallen. Anderseits trugen gerade jene rationalistischen Christusforscher, denen es auf den Ruin jedes lebendigen Glaubens an den Gottmenschen ankam, dazu bei, daß die Wissenschaft wieder ernster und eifriger sich mit dem Heilande zu beschäftigen begann. Kein geringerer als der freisinnige Kulturschriftsteller Houston Steward Chamberlain hat den Satz geprägt, „daß solche Männer, wie Strauß und Renan (zwei Hohlspiegel, der eine alle Linien in die Länge, der andere in die Fläche verzerrend), ein wichtiges Werk vollbracht haben, indem sie die Aufmerksamkeit von Tausenden auf das große Wunder der Erscheinung Christi richteten und somit für gründlichere Denker und einsichtsvollere Männer eine Zuhörerschaft bereiteten."[1]

Wirklich ist die Mehrzahl der modernen Jesus-Forscher einsichtsvoller, gerechter und eben darum auch konservativer geworden und wird es mit jedem Jahre mehr. Wir werden bald sehen, daß die rationalisierenden Söhne die Urkunden zum Leben Jesu und den Grundriß dieses Lebens selbst in weitgehendem Maße als kritisch gesichert betrachten, während sie doch von ihren rationalistischen Vätern als Dogma ererbt hatten, daß Evangelium und Evangelien geschichtskritisch gerichtet seien oder doch in ständiger Untersuchungshaft sich befinden. Ist auch der ataviſtischen Vorurteile noch die schwere Fülle geblieben, so ist doch das grundsätzliche, aprioristische Vorurteil gegen das überlieferte Christentum im Schwinden begriffen. Ja, ein modernster Jesusforscher freisinniger Richtung meint sogar von seiner Schule prophezeien zu können: „Die moderne Theologie wird einmal ganz ehrlich werden."[2] „Doch", fügt er gleich vorsichtig bei, „dies ist eine Prophezeiung auf die Zukunft,"[3] und ein noch freisinnigerer Kollege aus dem Laienstande macht zu diesem Wechsel auf die Zukunft die hämische Glosse: „Quousque tandem Catilina!"[4]

[1] Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts, 8. Aufl., München, Bruckmann 1907, I, 227 f. Anm.
[2] Albert Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede 249. [3] A. a. O.
[4] Arthur Drews, Die Christusmythe, Jena, Diederichs 1909, IX.

Wie immer dem sein mag, bis heute hat sich die freisinnige Kritik trotz ihrer besseren Einsicht bezüglich der Quellen des Lebens Jesu nicht herbeigelassen, auch nur in einem Punkte ihre angestammte ablehnende Christologie zu korrigieren. Die liberale protestantische Jesus-Forschung ist geschichtlich konservativer als die früheren Jahrzehnte, theologisch aber kann sie mit den schlimmsten Zeiten des Rationalismus rivalisieren. Schweitzer sagt, von diesem letzteren sprechend, sehr richtig: „Die geschichtliche Erforschung des Lebens Jesu ging nicht von dem rein geschichtlichen Interesse aus, sondern sie suchte den Jesus der Geschichte als Helfer im Befreiungskampf vom Dogma . . . So fand jede folgende Epoche der Theologie ihre Gedanken in Jesus, und anders konnte sie ihn nicht beleben."[1]

Das gilt von der modernsten Epoche der liberalen Theologie mehr als von jeder vorausgegangenen. Sie schneidet die Christusfigur geradezu aus dem urchristlichen Rahmen, den sie sich wiederherzustellen bemüht, heraus, um sie nach dem verkürzten und verrenkten Maßstab der eigenen, subjektiven und darum rein willkürlichen Auffassung wieder nachzuzeichnen. Sie hält an Christus und Christentum äußerlich fest; innerlich jedoch und sachlich werden alle Werte nach eigenem Gutdünken umgewertet, alle christlichen Begriffe gefälscht und durch moderne inkommensurable Größen ersetzt. Im Grunde genommen begeistert sich die freisinnige Theologie für Christus und Christentum nur insofern, als sie in ihnen die Dogmenlosigkeit, die Kirchenverachtung, das moderne Menschheitsideal und die moderne Kultur verkörpert glaubt. Von dem, was man jederzeit und von Anfang unter Christus und Christentum verstanden hat, bleibt ihr auch kaum mehr ein blasser Schein.

Wir sind uns der ganzen Schwere dieses Vorwurfs wohlbewußt und werden im Verlaufe unseres Werkes den Einzelbeweis dafür zu erbringen haben. Für den Augenblick möge es genügen, auf das Urteil des Philosophen und Jesusforschers Eduard von Hartmann zu verweisen. Er konstatiert, daß das „Christentum" Christi im freisinnigen Protestantismus sogar glaubensloser als der Islam und vom Reformjudentum nicht wesentlich verschieden sei; moderne Kulturideen unter christlicher Flagge segelnd werden darin mit dem bloßen Namen des Christentums aufgeputzt und als Normalchristentum angepriesen.[2] Somit sei unleugbar, daß der liberale Protestantismus „in keinem Sinne mehr das Recht beanspruchen könne, innerhalb des Christentums stehen zu wollen, daß er mit einem Worte ebenso irreligiös als unchristlich sei".[3] Die

[1] A. a. O. 4.

[2] Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft, 2. Aufl., Berlin 1874, 11. 57. 60. 64.

[3] Krisis des Christentums in der modernen Theologie, 2. Aufl., Berlin 1882, XI.

moderne Theologie habe sich lediglich „in den Gedanken eingesponnen, ihre religiösen Ideale auf Jesus zurückzuprojizieren".[1]

Dieser innere Abfall von Christus und Christentum im jüngsten Protestantismus beschränkt sich nicht etwa auf gelehrte Bücher und Büchergelehrte. Nein, er macht sich geltend von Katheder zu Katheder, von Schule zu Schule. Er ist bereits tonangebend an den meisten Universitäten und dringt in alle Gilden der Studierenden und Studierten ein. Dr. Odland, Professor der lutherischen Theologie in Kristiania, beklagt mit Recht, auf Deutschlands hohen Schulen werde seit 25 Jahren mit religiösen Begriffen „Falschmünzerei" getrieben.[2] Dr. Emil Rasmussen[3] weidet sich sogar an der Tatsache, daß „in den protestantischen Ländern die Hälfte der theologischen Lehrstühle mit Männern besetzt ist, die nicht mehr an die Göttlichkeit Jesu glauben". Professor W. Krüger prägte das schreckliche Wort, es sei der Beruf der theologischen Lehrer, den Glauben der studierenden Jünglinge zu erschüttern und Ärgernis anzurichten.[4]

Mehr und mehr verpflanzt sich das unchristliche Christentum der liberalen Kritik auch auf die Kanzel, erobert die Tagespresse und sickert in alle Zweige der belletristischen Literatur über. Verheerend wirken auf die höheren wie niederen Klassen insbesondere die bestehenden Leben-Jesu-Romane von Peter Rosegger[5] und Gustav Frenssen[6] ein. Ihnen gesellen sich die rationalisierenden „religionsgeschichtlichen Volksbücher" und eine durchaus ungläubige populäre „Leben-Jesu"-Literatur bei, von welcher ein Modernster höhnend sagt: „Während die Kritik der evangelischen Urkunden immer kühner fortschreitet und immer weniger von einem historischen Jesus übrig läßt, wächst in der religiösen Popularliteratur die Zahl der Werke ins Ungeheure, die auf Verherrlichung des Menschen Jesus abzielen und den Mangel an gesichertem historischen Material durch salbungsvolle Phrasen und den Brustton der Überzeugung zu ersetzen versuchen, ja die Schönrednerei, die sich in dieser Hinsicht breit macht, scheint um so mehr Anklang zu finden, mit je weniger historischem Gehalt sie arbeitet."[7] So werden nach und nach die großen Massen reif für die innere Apostasie von Christus und Christentum. Selbst die Jugend wird dahin belehrt, daß die

[1] Das Christentum des Neuen Test., Sachsa im Harz, Haacke 1905, XIII.
[2] Hartl, Moderne Leben Jesu für das Volk, Theol.-praktische Quartalschrift, 59. Jahrg., Linz 1906, 722.
[3] Jesus, eine vergleichende psychopathologische Studie, deutsch von Arthur Rothenburg, Leipzig 1905, 158.
[4] Philipp Huppert, Der deutsche Protestantismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts, Cöln, Bachem 1902, 22.
[5] Frohe Botschaft des armen Sünders, Leipzig 1906, 6.—10. Tausend.
[6] Hilligenlei, Berlin 1905.
[7] Arthur Drews, Die Christusmythe VIII f.

Geschichte Jesu, wie sie im Evangelium erzählt wird, sehr märchenhaft und daß seine erhabenen Taten zum Großteil Erfindung seien.

Von dem noch übrigbleibenden äußeren Schein und Schemen des liberalen Christentums bis zur vollen Leugnung der Geschichtlichkeit Christi ist selbstverständlich nur mehr ein Schritt. Wir haben es neulich ohne Staunen erlebt, daß der linksradikale Flügel der freisinnigen Kritik auch diesen letzten Schritt gewagt und die Existenz Jesu selbst in Abrede gestellt hat. Erstaunlich war dabei nur das eine: daß die liberale Theologie sich im höchsten Grade darüber erstaunt und empört zeigte.

Freilich muß jeder Versuch, an der vollen Geschichtlichkeit Jesu zu rütteln und die Entstehung des Christentums ohne einen persönlichen Begründer begreiflich machen zu wollen, „an den Tatsachen zerschellen".[1] „Daß das 19. Jahrhundert sich von Büchern genährt hat, in denen dargetan wurde, das Christentum sei so von ungefähr entstanden, aus Zufall, als mythologische Anwandlung, als dialektische Antithese, was weiß ich alles, oder wiederum als notwendiges Erzeugnis des Judentums usw., das wird in späteren Zeiten ein beredtes Zeugnis für die Kindlichkeit unseres Urteils abgeben."[2] Und doch mochte sich die kritische Welt des 19. Jahrhunderts, die Zeit der skeptischen Evangelienkritik eines Bruno Bauer und der Mythentheorie eines David Fr. Strauß so was noch eher bieten lassen. Vom Standpunkt der heutigen Erforschung der Evangelien und der übrigen Quellen zum Leben Jesu jedoch ist ein derartiges Unterfangen ohne weiteres gerichtet in den Augen jedes ernsten Kritikers und Historikers, ob er nun der freisinnigen oder der positiv christlichen Richtung angehöre. Wir brauchen darüber kein Wort zu verlieren, besonders da wir auf diese unerquickliche Sache an anderer Stelle zurückkommen müssen.[3] Insofern ist die Entrüstung im Lager der liberalen Theologen begreiflich.

Anderseits muß aber doch nochmals betont werden, daß die liberale Jesus-Forschung sich mit Unrecht über die neuesten Jesusleugner aufregt. Auf jeden Fall gemahnt sie dabei gar lebhaft an Ahasver, der vor dem eigenen Schatten flieht. Denn sosehr sie sich dagegen sträuben mag: der jüngste radikale Radaukritizismus ist ihr eigen Kind. Wohl ist die liberale Schule, wie wir bereits anerkannt haben, geschichtlich konservativer geworden, sofern und solange es sich nicht darum handelt, die besseren geschichtlichen Erkenntnisse auch auf theologischem und christologischem Gebiete aufrechtzuhalten. Bei dieser Feuerprobe aber versagt sie sofort und sicher. Die evangelischen Urkunden und das evangelische Jesus-Bild sind echt, heißt es;

[1] Hermann von Soden, Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu, 2. Aufl., Berlin, Duncker 1907, 1.

[2] Chamberlain a. a. O. 294.

[3] Unten 2. Kapitel: „Die skeptische Evangelienkritik."

allein wofern sie über das Prokrustesbett der liberalen Auffassung hinausgehen, müssen sie im Namen der „Kritik" gestutzt und gekürzt werden, bis eben beinahe nichts mehr übrig bleibt.

Die liberale Jesus-Forschung steht durchaus im Zeichen der Verneinung. Ihr Geschichtschreiber und Gesinnungsgenosse Albert Schweitzer gesteht unumwunden zu: „Es gibt nichts Negativeres als das Ergebnis der Leben-Jesu-Forschung." Diese bedeute geradezu „ein Irrewerden an dem historischen Jesus".[1] Harnack, dem fast der ganze Nachwuchs der jungprotestantischen Theologie zujubelt, hat bereits ein Christentum ohne Christus und Christologie proklamiert: „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein."[2] Der Zürcher Theologe P. Schmiedel schrieb die begutachtende Vorrede zu Smiths „Der vorchristliche Jesus"[3] und versversichert anderswo leichten Herzens: „Meinem innersten religiösen Besitze würde kein Schaden geschehen, wenn ich mich heute überzeugen müßte, daß Jesus gar nicht gelebt habe."[4]

Von da bis zu Albert Kalthoffs Versicherung, daß wir kein einziges sicheres Wort Jesu besitzen und den geschichtlichen Charakter des Heilandes ganz leugnen müssen,[5] ja, bis zur „Christusmythe" Arthur Drews' ist offenbar kein weiter Weg mehr.

Übrigens gestehen die beiden Wortführer im Kampfe gegen die Existenz Jesu ausdrücklich, daß die Vaterschaft der von ihnen verfochtenen Anschauungen der liberalen Jesus-Forschung zukomme. Kalthoff kennzeichnet seine Irrwege mit der Bemerkung, daß der „verlorene Sohn" — der moderne ungläubige Mensch —, der in den Schafstall der Kirche und zum alten „massigen Christentum" noch nicht zurückkehren wolle, sich nicht zufrieden geben könne mit den Trebern der liberal-protestantischen Theologie, welche „das Christentum von allem entleert, was einst seine große Kraft und Fülle gewesen ist," und sich an den „Strohhalm des historischen Jesus anklammert," von dem nichts mehr wahr bleiben soll, als daß er existiert hat. Die ganze liberale Jesusforschung beruhe darauf, „alle Züge des alten Christentums, die den Heutigen nicht mehr passen, als unechtes Beiwerk in der Bibel oder als Zusätze und Überarbeitungen einer späteren Zeit, als das Werk der beginnenden katholischen Korruption zu behandeln und dementsprechend aus dem Bestande des ursprünglichen Christentums auszuscheiden".

---

[1] Von Reimarus zu Wrede VIII, 396.

[2] Wesen des Christentums 91.

[3] W. B. Smith, Der vorchristliche Jesus. Mit einem Vorwort von P. W. Schmiedel, Gießen 1906.

[4] Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart, in: Protest. Monatshefte herausgeg. von Julius Websky, Leipzig, Heinsius 1906, 282.

[5] Kalthoff, Die Entstehung des Christentums, Jena und Leipzig, Diederichs 1904, 1 ff.

Man brauche nur diese einfachen Mittel konsequent und bis zum Schlusse anzuwenden, dann bleibe auch vom historischen Jesus der liberalen Theologen nichts mehr.[1]

Noch deutlicher versichert Arthur Drews, daß auf Grund der liberalen Leben-Jesus-Forschung „die Fortgeschrittensten unter den Theologen dazu weitergehen, daß sie die Existenz Jesu überhaupt bestreiten".[2] Sie werden dazu „ermutigt durch die wesentlich negativen Ergebnisse der sogenannten kritischen Theologie ... Die kritische und historische Theologie des Protestantismus hat selbst so tief in die Ursprünge der christlichen Religion hineingeleuchtet, daß die Frage nach der geschichtlichen Existenz Jesu alles Paradoxe, was ihr in den Augen vieler bisher noch angehaftet haben mag, verliert. Sie selbst hat keine Veranlassung mehr, sich darüber zu ereifern, wenn jemand diese Frage in einem ihr entgegengesetzten Sinne beantwortet."[3]

Die endgültige Verzweiflung an Jesus Christus liegt mithin durchaus in der Richtlinie der liberalen protestantischen Jesus-Forschung und bedeutet ein sicheres Krankheitssymptom derselben. Sie ist ein wüster Fiebertraum der freisinnigen Theologie. Nicht ihr Wachbewußtsein; denn dieses ist nicht bloß von der Geschichtlichkeit Jesu durchdrungen, sondern nähert sich überhaupt mehr und mehr der traditionellen Auffassung des geschichtlichen Christentums. Wohl aber ihr rationalistisches Unterbewußtsein, das jeden übernatürlichen Zug von der Person und der Religion Jesu ausschließt und endlich nur mehr ein Schattengebilde übrig läßt, für das es sich umsonst zu begeistern sucht.

Es ist herzergreifend, daß die Großzahl derjenigen, die sich mit regstem Eifer an der Christusforschung beteiligen, nun doch wieder einem bloßen Phantom, einer Fata morgana nachjagen, daß die Pfade der modernen Christussucher in dem Verhältnis von Christus wegführen, als sie sich ihm zu nähern wähnen. Wenn im protestantischen Lager auch immer noch eine gute Zahl positiv gläubiger Kritiker und Theologen sich finden — in England weit mehr als in Deutschland —, geht doch die katholische Kirche als Kirche allein in den Geisteskampf für den Gottheiland, dem sie allein durch die Jahrhunderte nie die Glaubenstreue gebrochen hat.

---

[1] Kalthoff, Das Christusproblem, Grundlinien einer Sozialtheologie, 2. Aufl., Jena, Diederichs 1903, 19 ff.; Religiöse Weltanschauung, 2. Tausend, Jena, Diederichs 1903, 184; Die Religion der Modernen, Jena, Diederichs 1905, 290 ff.

[2] Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes, Jena, Diederichs 1905, 108 Anmerk. 1.

[3] Drews, Die Christusmythe VI. IX.

II. Christus und die gläubige Christus-Apologie.

Für das positive Christentum ist Christus alles. Diese heilige Überzeugung läßt sich kein gläubiger Christ streitig machen. Aber auch Fernestehende sprechen es aus, „daß das Erdenleben Jesu Christi Ursprung und Quelle, Kraft und — im tiefsten Grunde — auch Inhalt alles dessen ausmache, was jemals sich christliche Religion genannt hat".[1] Das verkennen sogar jene nicht, die ein Christentum ohne Christus träumen. Adolf Harnack hat die Sätze geschrieben: „Es ist in keinem anderen Heil, ist auch kein anderer Name den Menschen gegeben, darinnen wir wollen selig werden, als in den Namen Jesu Christi — das ist das Bekenntnis der christlichen Kirche. Mit diesem Bekenntnis hat sie begonnen; auf dieses Bekenntnis sind ihre Märtyrer gestorben, und aus ihm schöpft sie noch heute wie vor achtzehnhundert Jahren ihre Kraft. Den ganzen Inhalt der Religion, das Leben in Gott, die Vergebung der Sünden, den Trost im Leide, bindet sie an diese Person."[2]

Jesus Christus ist mit einem Worte der Anfang, der Mittelpunkt und das Endziel des Christentums, das Herz des Christentums. Mehr braucht es nicht, um die ganze Bedeutung der Christus-Apologie gegenüber der modernen negativen Jesus-Forschung einzusehen. Wer mitwirkt, das Bild des Gottheilandes mit den Mitteln der Wissenschaft vor der Welt zu zeichnen und mit der lebendigen Kraft des Glaubens in der eigenen Seele zu verankern, der tut an sich und an der Menschheit hohe und ewig dauernde Kultur- und Geistesarbeit, weil Christus die „Fülle der Gnade ist und der Wahrheit".[3]

Angesichts unserer bisherigen Ausführungen wird es auch nicht mehr befremden, wenn wir vorziehen, eine Apologie Christi statt einer Apologie des Christentums zu schreiben. Alteingesessener Gewohnheit gemäß müßten wir das Christentum als solches zum Hauptgegenstand unserer Untersuchung machen und die Person des Heilandes einfach als einen Bestandteil, freilich den wichtigsten, dieser Hauptfrage eingliedern.

Das Christentum in seiner Gründung, Ausbreitung und Entfaltung, in seiner Verfolgung, in seinen Triumphen, in seinem Siegeslauf durch die Jahrhunderte und in seinem schöpferischen Wirken auf den Gebieten der Religion und Sittlichkeit, der Wissenschaft, der Kunst und der Kultur, des öffentlichen Staatslebens, wie der Familie und der einzelnen Seele ist nämlich nicht bloß die größte, mächtigste und erhabenste Erscheinung der Geschichte, sondern eine Erscheinung, die ohne göttliches Eingreifen nie erklärt werden kann. Die bloße Tatsache des Christentums

[1] Chamberlain a. a. O. II, 647.

[2] Das Christentum und die Geschichte, 5. Aufl., Leipzig, Hinrichs 1904, 3; wiederabgedruckt in Harnacks Reden und Aufsätzen, Gießen 1906, II, 3.

[3] Joh. 1, 14.

ist und bleibt ein augenfälliger Beweis seiner Göttlichkeit sowohl wie der Gottesgesandtschaft seines Stifters.

Allein für eine solche Betrachtungsweise hat nun einmal die moderne Kritik kein Auge, um zu sehen. Und könnten wir gleich die Erscheinung des Christentums und seine Geschichte ausschöpfen, die Rückschlüsse von denselben auf Christus würden dennoch als unwissenschaftlich abgelehnt werden. Man ist ja in gegnerischen Kreisen nicht einmal eins darüber, was überhaupt Christentum sei, und betont immer wieder, und zwar teilweise mit Recht: „Die historische Bedeutung des Christentums kann man ohne die genaue Kenntnis dieser Erscheinung (der Person Jesu Christi) nicht ermessen und richtig beurteilen; dagegen gilt das Umgekehrte nicht, und die Gestalt Jesu Christi ist heute durch die geschichtliche Entwicklung der Kirchen eher verdunkelt und ferngerückt als unserem klarschauenden Auge enthüllt."[1] Hingegen sei infolge der allerneuesten Evangelienkritik „die Erscheinung des einen göttlichen Mannes in den Vordergrund gerückt worden, so daß Ungläubige sowohl wie Gläubige nicht umhin können, sie als Mittelpunkt und Quelle des Christentums anzuerkennen".[2]

So kann die Apologie des Christentums nicht leicht eine der modernen Welt angepaßte Apologie Christi werden. Wohl aber ist umgekehrt die Apologie Christi immer die beste und vor allem die zeitgemäßeste Apologie des Christentums.

Aber selbst abgesehen hiervon muß es nur begrüßt werden, daß auf gläubiger wie ungläubiger Seite das Interesse sich immer mehr auf den innersten Kern, auf Herz und Haupt der christlichen Religion konzentriert, auf den einen und einzigen Herrn und Heiland Jesus Christus. Nichts ist geeigneter, die gläubige Weltanschauung so zu vertiefen und zu stärken, als der unverwandte Blick auf den Gottmenschen. Und wenn überhaupt eine Hoffnung vorhanden ist, die moderne Kulturwelt mit dem Christentum auszusöhnen, so wird diese Aussöhnung sicher geschehen im Namen und in der Person desjenigen, von dem geschrieben steht: „Er ist unser Friede, er, der aus beiden eines gemacht und die trennende Scheidewand, die Feindschaft, durch sein Fleisch aufgehoben hat."[3]

Um den neuzeitlichen Bedürfnissen und Forderungen zu entsprechen, muß übrigens die Apologie Jesu Christi nach ihrem Inhalt wiederum anders geartet sein als noch vor wenigen Jahren. Nicht wesentlich anders. Ihr wesentlicher Inhalt ist und bleibt das urchristliche und ewige Bekenntnis, daß „Jesus ist der Messias, der Sohn Gottes".[4] Wahrheit und Irrtum bleiben dieselben und damit auch die Apologia perennis.

[1] Chamberlain, Die Grundlagen I, 221.
[2] A. a. O. 228.
[3] Ephes. 2, 14.
[4] Joh. 20, 31.

Aber der Gegner wechselt, dem Stande der Welt und Wissenschaft entsprechend, fort und fort seine Angriffsweise und zwingt dadurch den Apologeten, in der Verteidigung der Wahrheit sich danach einzurichten. Das gilt insbesondere bezüglich der Messianität und Gottheit Jesu Christi.

Schon die gegnerische Stellung zu den Grundlagen, auf denen der Beweis für die Messianität und Gottheit Jesu ruht, also zu den Quellen und Urkunden des Lebens Jesu Christi, ist fast über Nacht eine ganz andere geworden. Während die skeptische Kritik bis vor kurzem fast allgemein die Echtheit und den apostolischen Ursprung der Evangelien und der neutestamentlichen Schriften überhaupt leugnete, gibt sie heute, wie bereits bemerkt wurde, diese Bücher mehr und mehr ihren Verfassern und ihrer Zeit wieder zurück; sie versteht sich sogar dazu, im großen und ganzen die Aufrichtigkeit und literarische Ehrlichkeit der neutestamentlichen Schriftsteller anzuerkennen. Der Schlußfolgerung jedoch auf die wissenschaftliche Glaubwürdigkeit dieser Quellen des Lebens Jesu entzieht sie sich dadurch, daß sie annimmt, die Hagiographen haben, bewußt oder unbewußt, nicht die wahre und wirkliche Geschichte Jesu geschrieben, sondern das Christusbild nach Maßgabe und in der Übermalung des damaligen Glaubens gezeichnet.

Muß somit auch jetzt noch die Echtheit der neutestamentlichen Quellenschriften dargetan werden, so fragt es sich doch heutzutage auch, und zwar hauptsächlich darum, ob die Apostel und Apostelschüler die Geschichte Jesu oder aber den Glauben über Jesus schreiben wollten und wirklich geschrieben haben. Daß diese Fragestellung in unseren apologetischen Handbüchern und auch in größeren Werken noch nicht genügend berücksichtigt worden ist, davon kann sich jeder selbst leicht überzeugen.

Auch in ihrem Aufbau dürfte m. E. die Apologie der Messianität und Gottheit Christi die Stellungnahme der modernen und modernsten Kritik noch schärfer ins Auge fassen, als es zumeist geschieht. Wir sehen hier davon ab, inwiefern dieser Wunsch berechtigt ist betreffs der Auswahl und der Entfaltung der Beweise für die Messianität und Gottheit Jesu. Wir werden uns darüber im zweiten (Schluß-)Bande dieses Werkes auszusprechen haben. Zu kurz und zu wenig tiefgründig fällt aber den Beweisen gegenüber fast durchgängig das Bewußtsein Jesu von seiner Messianität und Gottheit aus.

Wer je in enge Fühlung getreten ist mit der modernen liberalen Jesus-Forschung — und gegen sie muß sich ja doch heute jede Apologie Christi richten —, wird gestehen, daß die Probleme vom Bewußtsein und Selbstzeugnis des Herrn alle anderen in den Hintergrund gedrängt haben und immer noch drängen. Hat Jesus sich wirklich als Messias gewußt und bekannt? Woher stammt sein messianisches Bewußtsein? Welches ist sein Inhalt, und wie

hat er über sein messianisches Wirken und Wesen gedacht? Wollte er geradezu ein übernatürliches, göttliches Wesen sein oder nicht? Faßte er selbst sich als Gottessohn im eigentlichen metaphysischen Sinne auf oder hat sich erst nach und nach unter Einwirkung paulinischer, synoptischer und johanneischer Ideen die Gott-Christologie des kirchlichen Glaubens gebildet? Diese und andere Fragen stehen im Vordergrund des Interesses und rechtfertigen es, daß wir die Apologie Christi geradezu in zwei Hälften teilen, deren erste mit dem Bewußtsein Jesu, deren zweite aber mit den Beweisen Jesu für seine Messianität und Gottheit sich befassen. Ob diese Auffassung der Natur der Sache an sich entspreche, fragen wir nicht einmal. Sicher entspricht sie dem Stande der heutigen gegnerischen Kritik und dem Standpunkte ihrer Vertreter. Pflicht und Aufgabe des irenischen Apologeten ist es aber, dem Gegner möglichst weit entgegenzukommen und dessen Standpunkt zu achten, wofern er ihn nicht teilen kann.

Letzteres gilt, vom Inhalt abgesehen, insbesondere auch von der Methode der Apologie Christi. Wer ist Christus? Ist Christi Evangelium, Person, Lehre, Leben und Tat — das Christentum — wirkliche Geschichte? Hat Christus sich wirklich als Messias und Gott bezeugt und hat er die Beweise für seine Messianität und Gottheit erbracht? Das ist die eine große Geschichtsfrage, auf die alle anderen sich zurückführen lassen. Mit den Mitteln der geschichtlichen Wissenschaft einzig ist diese Frage zu beantworten, die Erscheinung Jesu Christi und des Christentums aufzufassen und zu erklären. Allerdings kann die Geschichte nicht unmittelbar und handgreiflich die Wahrheit der christlichen Offenbarung oder gar der Gottheit Jesu Christi „anbeweisen". Aber sie kann die Wahrheit der Tatsache dartun, daß Christus sich als Gott und seine Religion als göttliche ausgegeben, und daß er die Beweise für diese Aussage unzweifelhaft geliefert hat. Und eben darin ersehen wir die wissenschaftliche Gewähr der Glaubwürdigkeit des Christentums. Der Glaube kann durch die Geschichte nicht anbewiesen, aber die Glaubwürdigkeit kann und muß erwiesen werden. Der Glaube ist nicht Sache der Wissenschaft; Sache der Wissenschaft, hier der Geschichte, ist es jedoch, darzutun, daß unser Glaube an die Tatsache der Offenbarung und des Christentums wissenschaftlich begründet und mithin vernünftig ist.

Nun pocht freilich auch der moderne Kritizismus immer wieder auf die rein historische Methode und behauptet, eben anhand der Geschichte das alte Christentum und seinen Christusglauben wissenschaftlich gerichtet zu haben. Nichts ist aber unhistorischer als das Verfahren der negativen Kritik. Es wurde bereits darauf hingewiesen, und wir werden es auf Schritt und Tritt überall beobachten können. Von Reimarus und Bauer bis zu Harnack und Wrede

treten alle Anhänger der sogenannten kritischen Schule an die Erscheinung Christi heran mit der philosophischen Voraussetzung des Rationalismus: jedes überweltliche Eingreifen Gottes in die Natur, jede übernatürliche Offenbarung sei unmöglich; demgemäß sei auch zum voraus alles Übernatürliche in Jesu Leben, Wort und Werk aus der Geschichte zu streichen. Richard Rothe und nach ihm Otto Ritschl äußern folgende „Grundgedanken vom weltoffenen und weltfrohen Christentum" der liberalen Schule Schleiermacher-Albrecht Ritschl-Harnack: „Wir wissen, daß die Natur sich nicht durch ein Wunder in ihrer heiligen Notwendigkeit stören läßt; wir wissen, daß die Fülle der Menschheitsidee sich nicht in ein Individuum ergießt, daß auch Jesus nur ein Genie unter vielen gewesen sein kann; wir wissen, daß die Berichte von seinem Leben nur die Märchen sind, welche die kindliche Phantasie seiner unreifen ersten Gemeinde liebevoll um das Bild wob, das sich verschwimmend ihrer Erinnerung eingedrückt hat . . . Der Historiker mute unserer Zeit nicht zu, daß sie die alten kirchlichen Erkenntnisse annehme, wie wahr sie auch sein mögen. Denn diese Zeit wendet sich mit Notwendigkeit von allem Übermenschlichen, Ungewöhnlichen ab."[1]

Der Großzahl der freisinnigen Kritiker sind auch diese Anschauungen noch nicht freisinnig genug. Unbewußter- oder bewußterweise beurteilen sie die Tatsachen des Christentums vom philosophischen Standpunkt des Agnostizismus aus. Nach demselben „ist die menschliche Vernunft gänzlich auf die Phänomene beschränkt, d. h. auf die Gegenstände, welche in die äußere Erscheinung treten, und wie sie in die Erscheinung treten; darüber hinaus darf und kann sie nicht gehen. Darum kann sie sich auch nicht zu Gott erheben und seine Existenz nicht aus den sichtbaren Dingen erkennen. Es folgt also, daß Gott keineswegs direkt Gegenstand der Wissenschaft sein könne, und, was die Geschichte betrifft, daß Gott in keiner Weise als historische Person in sie hineingehöre . . . In der Person Christi, so heißt es, können Wissenschaft und Geschichte nichts als einen Menschen erblicken. Also ist aus seiner Geschichte alles zu streichen, was nach Göttlichem aussieht; alle Reden und Taten, kurz alles, was zu seinem Charakter, seinem Stande, seiner Erziehung, dem örtlichen und zeitlichen Milieu nicht stimmt, ist ihm abzusprechen."[2]

Es ist hier nicht der Ort, den Irrtum des Rationalismus und Agnostizismus philosophisch nachzuweisen. Aber das dürfte ohne weiteres einleuchten, daß es gegen die geschichtliche Methode verstößt, die rationalistische und agnostische Weltanschauung als Maßstab anzunehmen, an welchem die Person Jesu Christi gemessen

[1] Mitgeteilt bei Martin Kähler, Dogmatische Zeitfragen I, Leipzig, Deichert 1898, 48 ff.

[2] Pius' X. Rundschreiben über die Lehren der Modernisten, ed. Ant. Michelitsch, Graz und Wien, Styria 1908, 11. 19.

wird. Einzig geschichtlich ist nur jenes Vorgehen, welches voraussetzungslos die Tatsachen des Christentums prüft und je nach dem geschichtlich festgestellten Ergebnis die eigenen religionsphilosophischen Meinungen und Anschauungen ergänzt und event. berichtigt. Würde die moderne Leben-Jesu-Forschung so vorgegangen sein, sie wäre nie an den Abgrund ihres heutzutage offenbaren und von ihr selbst eingestandenen[1] Bankrotts gelangt. Alle Rätsel dieser modernen Christologie, der ganze Gegensatz der Modernisten zum Christus der Evangelien findet in den Vorurteilen der rationalistisch-agnostischen Philosophie ihre Lösung.

Fordern wir aber den Gegner der christlichen Offenbarung vor die Schranken der reinen, ungetrübten Geschichte, so müssen wir selbstverständlich Gegenrecht halten. Wir dürfen hier, im Angesicht der apologetischen Fragestellung, weder den Glauben noch die wissenschaftliche Glaubwürdigkeit des Christentums voraussetzen. Damit sind zum voraus jene christologischen Fragen, welche erst im Glauben und durch den Glauben erkenntlich werden, von der Apologie Christi ausgeschlossen. Dahin gehören das Geheimnis der hypostatischen Union und das trinitarische Verhältnis des Gottessohnes zum Vater und Heiligen Geist.

Aber auch die Quellen, aus welchen die Wahrheit über Christus und Christentum fließt, werden hier lediglich unter dem Gesichtspunkt der geschichtlichen Wissenschaft gewürdigt, nicht unter demjenigen des Glaubens. Nach christlicher Überzeugung führt der Strom der altkirchlichen Tradition Offenbarungsgold mit sich; nach katholischem Bewußtsein ist die Überlieferung wie ein treuer Zeuge, so eine Quelle des übernatürlichen Glaubens. Vom Apologeten hingegen wird das christliche Traditionsgut mit der gewöhnlichen Wage der historischen Kritik gewogen und als rein geschichtliches Material gewertet. Nach Glauben und Theologie haben die Heiligen Schriften des Alten und des Neuen Bundes ebenso eine zweifache Bedeutung. Sie sind vorerst „göttliche Bücher", d. h. geschrieben unter besonderer Eingebung und Leitung des Heiligen Geistes, so daß Gott selbst Haupturheber derselben ist, indes der menschliche Schriftsteller als freies Werkzeug Gottes sich dabei betätigt hat. In zweiter Linie sind sie zuverlässige Geschichtswerke über die Entstehung und Entfaltung der geoffenbarten Religion. Die apologetische Betrachtungsweise muß auf das erstere, den inspirierten Charakter der Bibel nämlich, ganz verzichten. Sie erblickt in den heiligen Büchern des Neuen Testamentes lediglich Geschichtsurkunden für das Leben Jesu und das Urchristentum. Und daß diese Urkunden ursprünglich und glaubwürdig sind, hat sie erst noch zu erweisen, bevor sie aus ihnen die Apologie Christi aufbaut.

[1] A. Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede 4—11; Fr. Lipsius, Protestantenblatt, Berlin-Bremen 1906, 702.

Erster Abschnitt.

Die Quellen.

Übersicht.

Christliche und nichtchristliche Quellen.

Heidnische Nachrichten: Sueton, Tacitus, Plinius, Phlegon, Celsus. — Jüdische Jesus-Fabeln. — Jesus im Talmud. — Toldoth Jeschu. — Josephus Flavius. — Christliche Quellen. — „Logia." — „Urmatthäus". — „Urmarkus." — Agrapha oder „herrenlose" Herrenworte. — Apostolische Väter. — Apokryphen. — Neutestamentliche Lehrschriften. — Paulusbriefe. — Ihr Wert für die Christusforschung. — Das „fünfte" Evangelium. — Die vier kanonischen Evangelien.

Wie Jesus Christus, auch als rein historische Person betrachtet, der größte Mann der Weltgeschichte ist, so sind uns glücklicherweise über ihn mehr und besser verbürgte Nachrichten überliefert worden als über irgendeine Persönlichkeit der alten Welt. Diese Nachrichten sind teils christliche, teils nichtchristliche.

Letztere fließen sehr spärlich. Es ist das nicht zu verwundern, wenn wir bedenken, daß „Christus der Gekreuzigte den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit war".[1] Den heidnischen Römern erschien das Christentum anfänglich nur als eine jüdische Sekte. Für eine solche hatten sie natürlich wenig Interesse. Gab es doch im ersten christlichen Jahrhundert unzählige Kulte und religiöse Bekenntnisse im weiten Reiche! Und dazu hatte der Stifter der christlichen Religionsbewegung nur in einem Winkel des römischen Weltreiches gelebt, ganz kurze Zeit gewirkt und keinerlei politische Umwälzung hervorgerufen! So kann man denn zum voraus nicht erwarten, daß die römischen Schriftsteller sich mit ihm beschäftigen. Sueton erwähnt ihn vorübergehend in der Biographie des Kaisers Klaudius.[2] Tacitus, der eine Konsul des Jahres 97, spricht von Christi Hinrichtung unter Pontius Pilatus, über die schnelle Verbreitung, sowie über die Verfolgung

[1] 1. Kor. 1, 23.
[2] Vita Claudii c. 25.

des Christentums.[1] Plinius, Statthalter von Bithynien, bezeugt in seinem Briefe an Kaiser Trajan, daß die Gläubigen Christus als Gott anbeteten und von ihm zu strenger Sittlichkeit angehalten worden seien.[2] Phlegon, der Freigelassene Hadrians, kennt die Sonnenfinsternis beim Tode Jesu und erwähnt, letzterer habe manches Zukünftige vorausgesagt, was wirklich eingetroffen sei. Übrigens sind Phlegons Aussagen mit Vorsicht aufzunehmen, da er Christus sogar mit Petrus verwechselt.[3] Der Philosoph Celsus, der als erster unter der Regierung Mark Aurels es unternahm, das Christentum genau zu studieren und zu widerlegen, rühmt sich zwar, noch gänzlich unbekannte Quellen zum Leben Jesu zu kennen.[4] In Wirklichkeit steht ihm auch nicht eine einzige neue Nachricht zu Gebote. Er kennt, von den Evangelien abgesehen, nur den landläufigen jüdischen Tratsch.[5]

Die Juden gaben sich nämlich, wie insbesondere aus Matthäus und Johannes ersichtlich ist, von jeher alle erdenkliche Mühe, das Leben Jesu nach ihrer Weise zu machen. Noch bevor das erste Evangelium geschrieben war, hatte sich so ein gehässiger Sagenkern um den Namen des verhaßten Nazareners gebildet.[6] Im Verlaufe des ersten und zu Beginn des zweiten Jahrhunderts mehrten sich die mündlichen Verleumdungen der Juden gegen Christus. Wir erfahren das sowohl von Justin,[7] Tertullian[8] und Hegesippus,[9] als auch von dem Spötter Celsus.[10] Kurz danach wurden manche dieser Pseudolegenden über Jesus in dem Talmud, dem großen Sprechsaal der nachchristlichen Rabbinen, auch schriftlich fixiert und dadurch in die offizielle jüdische Theologie eingeführt.[11] Seit dem vierten Jahrhundert verdichtete sich das mündliche und schriftliche Lügengewebe immer mehr zu einem karikierten Leben Jesu (Toldoth Jeschu), das sich noch heute in den Händen vieler Kinder Israels befindet.[12]

---

[1] Annal. XV, 44.
[2] Epist. X, 96.
[3] Origenes, Contra Celsum II, 13. 33. 59.
[4] Origenes, l. c. II, 13.
[5] Vgl. Seitz, Christuszeugnisse aus dem klassischen Altertum von ungläubiger Seite, Cöln, Bachem 1906.
[6] Matth. 28, 15.
[7] Dialogus cum Tryphone Iudaeo 17, 108. 117.
[8] Ad nationes I, 14; de spectaculis c. 30.
[9] Bei Euseb., H. E. II, 23.
[10] Origenes, Contra Celsum II, 13 sqq.
[11] Vgl. Franz Delitzsch, Ernste Fragen an die Gebildeten der jüdischen Nation, Leipzig 1880; Leible, Jesus Christus im Talmud, 2. Aufl., Leipzig, Hinrichs 1900; A. Marmorstein, Talmud und Neues Testament, Binkovci, Selbstverlag 1908, sowie den zusammenfassenden Artikel „Jesus im Talmud" von Arnold Meyer, in Edgar Henneckes Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen, Mohr 1904, 49 ff.
[12] Samuel Krauß, Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, Berlin, Calvary 1902, 22.

Nach dem Bekenntnisse jüdischer Forscher selbst spiegelt aber diese gesamte Leben-Jesu-Tradition nicht die Wahrheit über den Heiland wider, sondern lediglich die subjektiven Anschauungen, Wünsche und Gefühle des nachchristlichen Judentums.[1] Und das ist sicher das mildeste Urteil, welches man darüber fällen kann. Die Christen, vom Apostel Matthäus[2] angefangen, haben die jüdischen Lästerungen gegen Christus stets als offensichtliche Lügen und bewußte Verleumdungen gebrandmarkt. Die wichtigste jüdische Quelle zum Leben Jesu bildet eine leider viel umstrittene Stelle aus den „Jüdischen Altertümern" des Josephus Flavius, eines israelitischen Patrioten und nachherigen römischen Überläufers gegen Ende des ersten Jahrhunderts.[3] Wir werden später darauf zurückkommen.[4]

Um so eifriger bemühten sich christliche Schriftsteller, das Bild und die Worte des Meisters festzuhalten, nachdem dieser selbst nicht mehr auf Erden wandelte. Bereits der Evangelist Lukas kann darauf hinweisen: „Viele haben es unternommen, eine geordnete Darstellung zu geben von den unter uns vollendeten Ereignissen, wie sie uns überliefert sind durch die, welche im Anfang Augenzeugen und Diener der Predigt gewesen sind."[5] Hierbei scheinen dem Evangelisten gutgemeinte, aber nicht allseitig befriedigende Aufzeichnungen kleineren Umfangs vor Augen geschwebt zu haben. Die Verfasser unserer Evangelien fügten wohl das gesichtete Material dieser schriftlichen Urkunden dem Evangelienstoffe bei, den sie aus eigenem und fremdem Augen- und Ohrenzeugnisse bereits kannten, und schufen so ihre endgültigen Darstellungen des Lebens Jesu. Die evangelische Quellenkritik ist seit Jahrzehnten damit beschäftigt, die einzelnen von den Evangelisten benutzten Quellen zu ermitteln und wiederherzustellen. Allein wenn ihr die befriedigende Lösung dieses literarhistorisch wichtigen Problems auch je gelingen sollte, würde sie damit keine bisher unbekannte Urkunden zum Leben Jesu ans Tageslicht fördern. Jene Urquellen sind in unseren Evangelien bereits geborgen, und ihr historischer Wert ist letztinstanzlich doch nur durch die Evangelisten selbst verbürgt.

Am meisten Redens machen immer noch die sog. „Logia" oder „Sprüche", „Reden" des Herrn. Wahrscheinlich oder doch möglicherweise gab es in ältester Zeit eine Sammlung von Sprüchen und Reden des Herrn. Schleiermacher hat sie im Jahre 1832 „entdeckt", indem er eine Notiz des Papias von Hierapolis mißverstand. Papias berichtet nämlich:[6] „Matthäus nun hat in

[1] S. die Geständnisse des jüdischen Theologen Krauß a. a. O. 237 f.
[2] 28, 15. [3] Antiquitates Iosephi Flavii XVIII, 3, 3.
[4] Im 2. Bde. dieses Werkes: „Die Wunder Jesu".
[5] Luk. 1, 1 f.
[6] Bei Euseb., H. E. III, 30.

hebräischer Sprache die Logia aufgeschrieben. Es übersetzte dieselben aber ein jeder, so gut er es vermochte." Diese Worte wurden von jeher und schlechthin auf unseren Matthäus, bzw. auf seinen aramäischen Urtext bezogen, während ihn nun Schleiermacher irrtümlicherweise[1] auf eine bloße Spruch- und Redesammlung deutete.[2] Der Unfug, der seither mit den Logia getrieben wurde, grenzt ans Unglaubliche. Tatsächlich ist es bis jetzt nicht gelungen, irgendwelche außerbiblische Spur davon mit Sicherheit festzustellen. Die „Sprüche Jesu", die in neuerer Zeit aufgefunden worden sind, z. B. auf dem Papyrus von Faijum in Mittelägypten, auf demjenigen von Behnesa in Unterägypten[3] und anderswo, sind unterschobene Logia-Texte. Hingegen glauben viele Kritiker, die Spruchsammlung liege dem Sondergut zugrunde, welches dem Matthäus- und Lukasevangelium gemeinsam ist gegenüber dem Evangelium des Markus. Harnack hat neulich sogar versucht, den Wortlaut der Logia aus Matthäus und Lukas zu rekonstruieren.[4] Doch bleibt es fraglich, ob damit die Logia oder auch nur ein Teil davon wiedergewonnen sind. Aber wenn selbst Harnacks Annahme sich bewähren sollte, würden wir, um das nochmals zu betonen, auch in den Logia nicht eine neue Quelle des Lebens Jesu kennen lernen, sondern nur eine neue Quelle der Evangelien.

Ganz grundlos behaupten manche neuere Kritiker, die Logia seien identisch mit einem von Matthäus geschriebenen Urevangelium. Nicht bloß diese Identität beruht auf bloßer Einbildung, sondern „wahrscheinlich ist der ganze Urmatthäus — nicht die aramäische Urgestalt unseres Matthäus — eine Phantasie, die erst im 19. Jahrhundert durch das Mißverständnis einer alten Kirchenväterstelle[5] zu existieren begonnen hat, . . . und am Anfang des 20. Jahrhunderts schon wieder begraben ist".[6] Auf jeden Fall ist es also eine beißende Ironie auf die Unbefangenheit der negativen Kritik, daß man, mit Hintansetzung der wirklichen Evangelien, immer und immer wieder auf das vorgeblich urmatthäische Spruchbuch

---

[1] Nachweis s. bei Belser, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg, Herder 1901, 251—253.

[2] Schleiermacher, Über die Zeugnisse des Papias von unseren beiden ersten Evangelien, in Theol. Studien und Kritiken 1832, 735 ff.

[3] Die vollständige Literatur darüber s. bei Ehrhard, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900 I, Freiburg, Herder 1900, 124 ff. und Otto Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I, Freiburg, Herder 1902, 389—391.

[4] A. Harnack, Sprüche und Reden Jesu, die zweite Quelle des Matthäus und Lukas, Leipzig, Hinrichs 1907, 88 ff. 175 ff.

[5] Des Papias, s. oben S. 18.

[6] Richard Grützmacher, Die Jungfrauengeburt, Groß-Lichterfelde, Runge 1906, 22; vgl. Th. Zahn, Einleitung in das Neue Testament II, Leipzig, Deichert 1899, 294 ff.

die luftigsten Hypothesen baute und aus ihm die „echten" (!) Ansichten über Christen und Christentum sog![1]

Genau dasselbe gilt vom sogenannten „Urmarkus". Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts spukte in allen „kritischen" Köpfen das Dogma, unserem Markusevangelium und in entfernterem Abstande auch den zwei übrigen Synoptikern liege ein kurzes Protoevangelium zugrunde. Und wie viele Male haben wir es erlebt, daß vor unseren staunenden Augen der Text dieses Urmarkus bis in die letzten Details rekonstruiert wurde! Bei näherem Zusehen und ernsterer Forschung löste sich aber der vielgepriesene Urmarkus-Fund in reinen Dunst auf. Harnack konnte schon vor Jahren feststellen: „Die Hypothese, daß unser kanonischer Markus einen ‚Urmarkus' ersetzt habe, verliert mit Recht immer mehr Anhänger."[2] Heute ist diese „Zerfetzung (des Markusevangeliums) durch die Urmarkushypothese, wie seine geschichtliche Entwertung"[3] als unkritisch fast allgemein aufgegeben.

Wir sagten, die vorevangelischen Urschriften über das Leben Jesu seien unseren kanonischen Evangelien einverleibt und dadurch für die Geschichte gerettet worden. Dieser Satz muß immerhin ein wenig eingeschränkt werden. Es scheint, daß wenigstens ein kleiner Teil jener ältesten Materialien von den neutestamentlichen Schriftstellern nicht verwendet worden ist. In der altchristlichen Literatur finden sich nämlich hin und wieder einzelne Herrnworte und anderweitige Nachrichten über oder von Jesus Christus, die wir in den kanonischen Schriften des Neuen Testaments vergeblich suchen. Diese außerkanonischen Fragmente, die sogen. Agrapha oder „herrenlosen" Herrnworte, dürften vielleicht zum Teil Überreste der genannten vorevangelischen Aufzeichnungen bergen. Doch ist die Ausbeute an historischem Material, das die Agrapha bieten, recht ärmlich und dazu in allen Fällen sehr problematisch. Auch beim bestbezeugten Agraphon bleibt die Möglichkeit, daß es ebensogut ein späterer Zusatz zu den Evangelien, als ein vorevangelisches oder evangelisches Fragment sein kann.[4]

---

[1] So neuestens noch Adolf Hausrath, Jesus und die neutestamentlichen Schriftsteller I, Berlin, Grote 1908, 178 ff. Vgl. Otto Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren II, 2. Aufl., Berlin, Reimer 1902, 161 f.

[2] Chronologie der altchristlichen Literatur I, Leipzig, Hinrichs 1897, 700.

[3] B. Weiß, Die Quellen der synoptischen Überlieferung, Leipzig, Hinrichs 1908, 222.

[4] Vgl. Nestle, Novi Testamenti Graeci Supplementum, Lipsiae 1896, 89 ff.; Erwin Preuschen, Antilegomena. Die Reste d. außerkanonischen Evangelien und urchristl. Überlieferungen, 2. Aufl., Gießen 1905, 26 ff.; Alfred Resch, Agrapha. Außerkan. Schriftfragmente, 2. Aufl., in: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur, herausgeg. von Gebhardt und Harnack, XXX. Bd., Leipzig 1906. Über den Wert der Agrapha für die Evangelienforschung verbreitet sich Resch a. a. O. 387 bis 398 — vielleicht etwas zu optimistisch.

Ernstlich in Betracht fallen können wohl nur jene Agrapha, die auf die ältesten außerkanonischen Literaturdenkmäler des Christentums zurückgehen, auf die Schriften der apostolischen Väter. Wir besitzen nämlich, von den neutestamentlichen Büchern abgesehen, eine Anzahl altchristlicher Schriften aus den Jahren 70 bis 140, welche Einzelnachrichten über Jesus Christus enthalten: die Apostellehre, der Barnabasbrief, der Klemensbrief, die Briefe der heiligen Ignatius und Polykarp, die Apologien des Quadratus und Aristides. Ihre Äußerungen über Christus sind wohl sehr wichtig, indem sie das evangelische Heilandsbild in allen Grundzügen bestätigen. Neue sachliche über die Evangelien hinausgehende Erzählungen bieten sie jedoch nicht. Offenbar war nichts wirklich Neues über Jesus zu erfahren. Auch erfreuten sich die Evangelien einer solchen Hochachtung, und die Christenheit hielt so streng an der rein apostolischen Tradition fest, daß nichtapostolische Christusdarstellungen keine Aussicht auf Erfolg gehabt haben würden.

Ebendeshalb suchten jetzt neuerungssüchtige Schreiberseelen unter dem Namen der Apostel gefälschte Bücher in Umlauf zu setzen. So z. B. die „Verkündigung des Petrus", die Petrusakten, das Petrusevangelium, das Evangelium der Zwölf, das Matthias-, Philippus- und Thomasevangelium, sogar ein Evangelium des Judas.[1] Die meisten dieser apokryphen („verborgenen") Schriften wurden von Häretikern erfunden zur Beschönigung des Irrtums; bisweilen gestatteten sich aber auch unverständige Gläubige einen solchen „frommen Betrug". Die so entstandene Apokryphenliteratur ist wohl für die Geschichte der echten Apostelschriften nicht ohne Wert, kann jedoch nicht als Quelle für das Leben Jesu in Betracht fallen. Otto Pfleiderer wird recht behalten, wenn er sein Urteil über die Apokryphen dahin zusammenfaßt: „Man sieht, daß in diesem Geröll von apokryphischen Evangelienresten sehr verschiedenes Material durcheinandergewürfelt ist: neben Urgestein aus primärer Überlieferungsgeschichte auch wunderliche Versteinerungen aus späten Formationen. Aber als literargeschichtliche Denkmäler haben sie ihre unbestreitbare Bedeutung."[2]

Übrigens sind die Apokryphen nur in fragmentarischer Gestalt auf uns gekommen. Die Kirche nahm sich nämlich bei dem mählich anschwellenden Strom von wahrheitsgetreuen und gefälschten Literaturerzeugnissen über Christus und das Urchristen-

[1] Ausgaben sämtlicher Reste der apokryphen Evangelien besorgten Tischendorf, Evangelia apocrypha, Lipsiae 1853; Nestle, Novi Testamenti gracci supplementum, Lipsiae 1896; Preuschen, Antilegomena, 2. Aufl., Gießen 1905; E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen 1904, und derf, Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 1904.

[2] Das Urchristentum, 2. Aufl., II, 171.

tum nur mehr jener Bücher an, welche sie als von Gott inspiriert und deshalb als heilige Schriften des Neuen Bundes betrachtete. Aber auch die Geschichtswissenschaft, welche mit dem inspirierten Charakter der Bibel nicht rechnet, ist „an die jahrtausendealte Überlieferung innerlich gebunden, daß die Wahrheit über Jesus nur im Neuen Testament zu finden sei."[1]

Die Großzahl der neutestamentlichen Bücher gehört zur Literaturgattung der Lehrschriften. Sie bringen die Lehre Jesu zur Darstellung, machen aber nur hin und wieder eine Andeutung auf sein Leben. Von allen Lehrschriften enthalten die Briefe des Apostels Paulus am meisten geschichtliche Kunde. Die Echtheit der Paulinen gilt, wenn wir von den Pastoralschreiben und dem Hebräerbriefe absehen, auch in freisinnigen Kreisen als ausgemachte Sache. William Wrede, ein linksliberaler Kritiker, schrieb darüber die schneidigen Sätze nieder: „Die in Holland verbreitete, vereinzelt auch in Deutschland laut gewordene Ansicht, sämtliche Paulusbriefe gehörten in eine spätere Zeit, können wir nur als eine schwere Verirrung der Kritik betrachten. Briefe wie der 1. Thessalonicher-, der Galater-, der 2. Korintherbrief weisen in hundert Angaben und Anspielungen mit aller Bestimmtheit auf Verhältnisse, wie sie eben nur wenige Jahrzehnte nach Jesu Tode denkbar sind. Und der Fälscher sollte noch geboren werden, der es verstände, so absichtslose, individuelle, rein persönliche und aus dem Moment geborene Äußerungen, wie sie sich hier in Fülle finden, zu ersinnen und dabei obendrein in der Gesamtheit der Briefe eine geschlossene, originale Persönlichkeit als Verfasser vorzutäuschen."[2] Übereinstimmend bemerkte Otto Schmiedel:[3] „Es bleibt also dabei: Die Echtheit der paulinischen Hauptbriefe und damit die Grundtatsachen des Lebens Jesu sind gesichert." „Freilich," so fügt Adolf Harnack hinzu, „wie die Kritik der Urgeschichte des Christentums bis heute das äußerste Extrem eines radikalen Kritizismus noch immer nicht überwunden hat, so fehlt es auch nicht an ein paar Gelehrten, welche sämtliche Briefe des Paulus für unecht und für Fälschungen des zweiten Jahrhunderts erklären."[4] Von ernsten Kritikern werden, wie gesagt, nur mehr der Hebräerbrief und die Pastoralschreiben, d. h. die beiden Briefe an Timotheus und der Brief an Titus vielfach beanstandet.

---

[1] Oskar Holtzmann, Christus, Leipzig, Quelle und Meyer 1907, 27.
[2] Paulus, Tübingen, Mohr 1907, 2 f.
[3] Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung, 2. Aufl., Tübingen, Mohr 1906, 16.
[4] A. Harnack, Über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, Christliche Welt, 19. Jahrg., Marburg 1905, 318. Harnack veröffentlicht hier Ausschnitte aus Vorlesungen, die er im Wintersemester 1904/05 an der Berliner Universität hielt.

Der paulinische Ursprung der Pastoralschreiben wird indes immerhin von Jahr zu Jahr allgemeiner anerkannt auch in protestantischen Kreisen. B. Weiß z. B. stellt sie den übrigen Paulinen faktisch gleich.[1] Th. Zahn weist nach, daß „die Zuversicht, mit welcher seit mehreren Menschenaltern vor allen anderen Briefen unter dem Namen des Paulus diesen die Echtheit abgesprochen worden ist, keine Stütze findet in der Überlieferung".[2] Vielmehr müssen die Pastoralbriefe einfach deshalb herhalten, weil sich ihr Inhalt nicht überall decken will mit den vorgefaßten Lehrmeinungen der liberalen Kritiker.[3] Unbezweifelt bleibt übrigens auch bei den Gegnern, und das ist die Hauptsache, daß die Pastoralbriefe „paulinisches Gut" bearbeiten.[4] „Daß sie auf paulinischen Briefen aufgebaut sind, ist ein Ergebnis der Kritik, welches nicht aufs neue bewiesen zu werden braucht."[5]

Auch bezüglich des Hebräerbriefes wird der paulinische Charakter mehr und mehr zugegeben. Barth. Heigl[6] gelangte neulich nach eingehenden Untersuchungen zu der Überzeugung, daß gegen die unmittelbare Urheberschaft Pauli kein entscheidender Grund vorliege. Aber selbst diejenigen Forscher, welche den paulinischen Ursprung des Briefes leugnen, ziehen nicht in Zweifel, daß derselbe inhaltlich auf Paulus zurückgeht oder doch innig mit ihm verwandt ist. Anderseits geben sie zu, daß der Brief entweder noch zur Lebenszeit des Völkerlehrers oder jedenfalls kurz nach dessen Tod geschrieben wurde.[7] Somit fällt er als Zeuge für die christlichen Ansichten zur paulinischen Zeit unbedingt in Betracht. Falls er kein Werk des großen Apostels wäre, würde seine Bedeutung dadurch eher noch gewinnen. Er würde dann als selbständiger Zeuge neben den heiligen Paulus treten, um über die christliche Urkirche jener Tage zu berichten und die Angaben des Völkerlehrers zu bestätigen.

---

[1] B. Weiß, Lehrbuch der Einleitung in das N. Test., 3. Aufl., Berlin Hertz 1897, und Das Neue Testament, Handausgabe II, 1902.

[2] Einleitung in das N. Testament I. Leipzig, Deichert 1897, 457.

[3] Beweis s. bei Zahn a. a. O. 459—489: Die Echtheit der Briefe an Timotheus und Titus; Johannes Belser, Einleitung in das N. Testament, Freiburg, Herder 1901, 630—652: Die Eigenart und Echtheit der Briefe an Timotheus und Titus; Cornely, Introductio in utriusque Testamenti libros sacros III, ed. altera, Parisiis, Lethielleux 1897, 551 sqq.

[4] Harnack, Die Chronologie der altchristl. Literatur bis Eusebius I, Leipzig, Hinrichs 1897, 480.

[5] Harnack a. a. O.

[6] Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebräer, Freiburg, Herder 1905.

[7] B. Weiß, Lehrbuch der Einleitung in das N. Test., 3. Aufl., setzt ihn 65—66 an; Th. Zahn a. a. O. gegen 80; A. Jülicher, Einleitung in das N. Test., 5. u. 6. Aufl., Tübingen, Mohr 1906, 136 zirka 75 85; Harnack, Chronologie a. a. O. 479 erklärt „als das einzig Sichere, daß unser Brief zwischen 65 und 95" verfaßt sei.

Für die Christus-Forschung insbesondere sind die paulinischen Schriften von unschätzbarem Wert. Die gewaltige Persönlichkeit Jesu stand so lebhaft und ununterbrochen vor dem Geistesauge des Paulus, daß sie in seinen Briefen wiederauflebt und plastische Gestalt annimmt. Harnack schätzt den historischen Wert seiner Aussagen folgendermaßen ein:[1] „Wir dürfen gewiß sein, daß das, was Paulus Tatsächliches von Jesus Christus berichtet, nahezu so zuverlässig und wertvoll ist, als hätten es die persönlichen Jünger selbst erzählt. Ich sage nahezu so zuverlässig, weil ein subjektives Element nie ganz auszuschalten ist. Aber im großen und ganzen muß sich das, was Paulus von dem geschichtlichen Jesus Tatsächliches mitteilt, mit der ältesten Verkündigung gedeckt haben. Eine Kontroverse hierüber hat es zwischen den Aposteln nicht gegeben . . . Wenn man das zusammenfaßt, was uns die nachpaulinischen christlichen Schriftsteller bis zum Anfang des zweiten Jahrhunderts und Paulus selbst von Jesus sagen, so kann man wohl von einem fünften ungeschriebenen Evangelium sprechen, und in gewisser Weise ist dieses Evangelium noch wichtiger als die vier, die wir besitzen. So viele und so wenige Details in jenem fünften ökumenischen enthalten sein mögen: die großen Züge des Charakterbildes, der Lehrer, der Prophet, der Heiland,[2] die Hoheit in der Demut, die Heiligkeit, die Feindesliebe, der Verkehr mit den Sündern, das Kreuz und die Erscheinungen nach dem Tode sind bezeugt. Vor allem aber: gewiß ist, daß dieses Leben, wie immer es verlaufen ist, und diese Persönlichkeit, welche Züge sie getragen haben mag, daß sie das Glaubensurteil begründeten: Dieser ist der Sohn Gottes und der Herr."

. Förmliche Darstellungen des Lebens Jesu enthalten indes nur die vier kanonischen Evangelien. Gerade deshalb, weil sie das Evangelium, „die Frohbotschaft" von Jesus Christus und seinem Heil verkündeten, erhielten sie auch in ältester Zeit schon den Namen: „Evangelien unseres Herrn Jesu Christi nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes". Die Evangelien sind in der Tat nichts anderes als die klassischen Quellen und Urkunden des gottmenschlichen Lebens und der Geschichte Jesu Christi.

So wird ohne weiteres begreiflich, warum seit den Tagen des beginnenden Rationalismus, also seit beiläufig 140 Jahren, die Frage über den geschichtlichen Wert dieser Grundbücher unserer Religion immer und immer wieder gestellt und beantwortet wird. Von hüben und drüben ist aus dem Streit der Meinungen und der ernsten Forschung eine überaus reiche, beinahe unübersehbare Literatur hervorgewachsen auf dem Boden der Evangelienkritik.

[1] Über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte a. a. O. 319. 436.

[2] „Aber kein einziges Wunder wird von ihm berichtet," fügt Harnack hinzu. Und Paulus, 1. Kor. 15? Und Quadratus (Euseb., H. E. IV, 3, 2)?

Angriff und Abwehr sind auf allen erdenklichen Positionen und mit den schärfsten Geisteswaffen unzähligemal erneuert worden. Heute können wir die gewonnenen Resultate, die eine glänzende Apologie der Evangelien bedeuten, mit aller Zuversicht einschätzen. Mag auch der Kampf in noch manch neue Phase eintreten, ein neuer Ausgang der Dinge ist einfach ausgeschlossen.

Der geschichtliche Wert unserer Evangelien hängt natürlich, wie derjenige jeder anderen Geschichtsquelle, von zwei Punkten ab. Einmal fragt es sich, ob sie *echt* seien, d. h. ob sie wirklich aus einer Zeit und von Männern stammen, welche den erzählten Ereignissen nahe standen; sodann, ob sie *glaubwürdig* seien, d. h. ob wir uns auf diese Männer und ihre Erzählung verlassen dürfen. Wir haben demnach sowohl die *Echtheit* als die *Glaubwürdigkeit* der Evangelien zu prüfen.

Erstes Kapitel.

Die Echtheit der Evangelien.

I. Die Echtheit der Evangelien und die neuere Kritik.

Christliche Evangelientradition und rationalistische Kritik. — Strauß. — F. Chr. Baur. — Die Tübingerschule. — Bruno Bauer. — Allmähliche Rückkehr zur geschichtlichen Tradition. — Entstehung der synoptischen Evangelien nach der neuesten Kritik. — Die neueste Kritik und das Johannesevangelium.

Zufolge christlicher *Überlieferung* stammen die vier Evangelien aus der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts. Und zwar entstanden die drei sogenannten „synoptischen" (gleichartigen) Evangelien in den Jahren 50—70, das vierte aber erst zwischen 80—100. Als Verfasser der vier Evangelien werden von der Tradition einhellig bezeichnet: der Zöllner Levi und nachherige Apostel Matthäus; der Petrusjünger Markus; Lukas, der Arzt, ein Paulusschüler; der Zebedaide Johannes, einer der Zwölfboten der ersten Stunde.

Erst der *Rationalismus* rüttelte an der Richtigkeit dieser Angaben. Dabei ließ er sich eingestandenermaßen[1] nicht von den einzig maßgebenden geschichtlichen Gründen, sondern von religionsphilophischen Vorurteilen leiten. Er wollte nämlich um jeden Preis das Übernatürliche aus der Welt schaffen. Zu diesem Behufe suchte er längst schon die Glaubwürdigkeit der Evangelien, welche ganz und gar übernatürlich gestimmt sind, zu untergraben. Alle dahin zielenden Versuche scheiterten jedoch an der unbezweifelten Tatsache, daß man es mit Schriften aus dem unmittelbaren Jüngerkreis Jesu und der Apostel zu tun habe.

[1] *Strauß*, Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, 3. Aufl., Tübingen 1838, 86. 94 f.; *Renan*, Vie de Jésus, Berlin 1863, VI; *Schweitzer*, Von Reimarus zu Wrede, Tübingen 1907, 4. 9. 15.

Da setzten zuerst Ferdinand Christian Baur und sein Schüler David Friedrich Strauß mit kühnem Wagemut über die Echtheit der Evangelien sich hinweg, um der rationalistischen Erklärung des Christentums freie Bahn zu schaffen.

Strauß ließ die Evangelien 150 Jahre nach Christus entstanden sein.[1] Er bedurfte nämlich dieser Zeit vollauf als Krücke für seine luftige Hypothese, als sei das Christentum der Evangelien nach und nach aus Sagenbildung erwachsen.

Wohl gab Baur selbst der Mythentheorie seines Schülers den Todesstoß, ersann aber die beiläufig gleichwertige Betrugshypothese. Unter Berufung auf die „höhere Kritik" behauptete er, die altchristliche Geschichte sei in einem ständigen Gegensatz verlaufen zwischen der sogenannten heidenchristlichen Richtung Pauli und der mehr judenfreundlichen Partei Petri und der übrigen Apostel. Schließlich hätten sich die feindlichen Brüder versöhnt und, um den früheren Riß zu verkleistern, seien dann als Kompromißschriften die vier Evangelien erdichtet worden. Zuerst erschien, nach Baurs Angaben, Matthäus um 130; gegen 150 bereicherte man aus ihm das Evangelium des Häretikers Marcion und taufte die so gestaltete Schrift auf den Namen des Lukas; aus Matthäus und Lukas schweißte man bald darauf den Markus zusammen; endlich gegen 170 erblickte gar noch Johannes das Licht der Welt.[2]

Das hieß viel Glück haben auf einmal, dies alles mit einem Schlage gefunden und damit die ganze altchristliche Literatur auf den Kopf gestellt zu haben. Baur wurde dadurch zum Begründer der „jüngeren Tübingerschule", welche ganz richtig als „tendenzkritische" bezeichnet wurde, indes sie sich selbst die „historische" hieß. Wer immer ihr nicht beipflichtete, dem wurde einfach der Sinn für „höhere Geschichtskritik" abgesprochen. Köstlin, Zeller, Schwegler und Holsten schwenkten ganz, Keim, Hilgenfeld, Volkmar u. a. teilweise ins Baursche Lager über.

Bruno Bauer übertraf den Meister von Tübingen noch „durch eine bodenlose Kritik der christlichen Urliteratur".[3] Im Namen der höheren Kritik wurden das ganze Urchristentum und damit auch die Evangelien in einen brodelnden Kessel voll Zwietracht, Lüge und Verschmitztheit verwandelt.[4]

Das war zu arg. Diese „Phantastereien"[5] ließen sich auf die Dauer nicht halten. „Solche maßlose Kritik vernichtet sich selbst,"

[1] Das Leben Jesu für das Deutsche Volk, Leipzig 1864, 61.

[2] Baur, Paulus der Apostel Jesu Christi, Tübingen 1845; Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, Tübingen 1847.

[3] Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Aufl., I, Leipzig, Mohr 1894, 51 Anm.

[4] Bauer, Kritik d. evang. Geschichte des Johannes, Bremen 1840; Kritik der evang. Geschichte der Synoptiker, Leipzig 1841—1842; Kritik der Evangelien, Berlin 1850—1851; Kritik der paulinischen Briefe, Berlin 1850—1852.

[5] Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede 9.

prophezeite selbst De Wette.[1] Und gleich ihm versagten andere entschiedene Rationalisten, wie Karl Hase, Ewald, Schenkel und selbst Renan der Baurschen Schule die Heerfolge. Bald schämte sich jeder ehrliche Forscher, zu den „Tübingern" gezählt zu werden. Man besann sich wieder ernstlich auf die Angaben der urchristlichen Literatur und suchte anhand derselben das Alter der Evangelien zu bestimmen.

So näherte sich die Kritik in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts immer mehr den traditionellen Ansichten. Die drei ersten oder synoptischen Evangelien entstanden nach Theodor Keim[2] um 70—117; nach Hilgenfeld[3] um 70—100; nach H. J. Holtzmann[4] um 68—100; nach B. Weiß[5] um 69—95; nach Ad. Harnack[6] um 65—93 oder sehr wahrscheinlich noch früher;[7] nach Th. Zahn[8] um 60—75. Damit berührt sich die Kritik wieder mit der Tradition betreff der Abfassungszeit der drei ersten Evangelien.

Auch in der Urheberfrage erhielt die Tradition mehr und mehr recht. Hatte die Baursche Schule mit so späten Daten operiert, um das Neue Testament den apostolischen Männern zu entreißen und dadurch auch seine Glaubwürdigkeit herabzumindern, so fielen mit den früheren Altersansätzen die Evangelien auch wieder an Matthäus, Markus und Lukas zurück.

Daß Matthäus ein Evangelium verfaßt habe, wird wohl von niemand bestritten. Fraglich wäre jedoch nach der modernen Kritik, ob Matthäus nur ein aramäisches Urevangelium geschrieben oder auch das nach ihm benannte griechische Buch.

Einstimmig wird das zweite Evangelium dem Petrusschüler Markus zuerkannt. Nur Schmiedel und Loisy erheben dagegen Einwände, die schon mehr den Eindruck von Querulantenbeschwerden machen.[9]

Am hartnäckigsten sträubte sich die freisinnige Theologie, das dritte synoptische Evangelium und die mit ihm verbundene Apostelgeschichte als Werk des Lukas gelten zu lassen. Noch vor kurzem mußte sich Harnack beklagen: „Die Unhaltbarkeit der (diesbezüg-

---

[1] Kurzgefaßtes exeget. Handbuch zum N. Test. Apostelgeschichte, 3. Aufl., Leipzig 1848, V.

[2] Geschichte Jesu von Nazara I, Zürich 1867, 47; III, 1872, 129 ff.

[3] Historisch-kritische Einleitung in das Neue Test., Leipzig 1875, 461 ff. 515. 609.

[4] Einleitung in das N. Test., 2. Aufl., Freiburg, Mohr 1886.

[5] Lehrbuch der Einleitung in das N. Test., 3. Aufl., Stuttgart, Cotta 1897.

[6] Die Chronologie der altchristlichen Literatur I, Leipzig, Hinrichs 1897, 651 ff.

[7] Die Apostelgeschichte, Leipzig, Hinrichs 1908, 217—277.

[8] Einleitung in das N. Test. II, Leipzig, Deichert 1899, 432 ff. 440.

[9] Vgl. E. Wendling, Die Entstehung des Markus-Evangeliums, Tübingen, Mohr 1908.

lichen) Tradition gilt für so ausgemacht, daß man sich heute kaum mehr die Mühe nimmt, sie zu erweisen und die Argumente der Gegner überhaupt nur zu beachten. Sogar daß es solche Argumente gibt, scheint man nicht mehr anerkennen zu wollen. Jülicher[1] glaubt in der Zuweisung des Buches an Lukas lediglich einen ‚abenteuerlichen Wunsch' erblicken zu müssen. So schnell vergißt die Kritik, und so parteiisch versteift sie sich in ihren Hypothesen!"[2] Heute, nach Harnacks erschöpfender Darstellung[3] sind auch diese Hypothesen endgültig gerichtet.

Eine schwierigere Stellung hatte von jeher das Johannesevangelium. Einerseits wurde es schon von der Tradition später angesetzt; anderseits ist sein Inhalt ein zu großes Ärgernis in den Augen der liberalen Kritik. So glaubte man denn, das vierte Evangelium förmlich in Acht verfallen zu dürfen. Die unglaublichsten Ansichten über Alter und Herkunft desselben wurden herumgeboten. In den letzten Jahrzehnten jedoch war man gezwungen, auch hier sich der Tradition mehr und mehr zu nähern. „Man ist von 160—170 (Baur, Bruno Bauer) auf 150—160 (Schwegler), 155 (Volkmar), 150 (Zeller), gegen 150 (Bretschneider, Scholten, Matthes), zwischen 135 und 163 (Taylor), gegen 140 (Hilgenfeld, Hausrath, Thoma), 130—135 (Lützelberger), 130 (Keim, dritte Bearb., 2. Aufl., S. 40. 377, anders früher), 110—115 (Nicolas, Renan, Schenkel), 100 (Aubé) zurückgegangen."[4]

Heute wird der Ursprung des vierten Evangeliums wieder allgemein an die Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert verlegt, indes die Urheberschaft des Johannes von der liberalen Kritik zumeist noch bezweifelt oder direkt in Abrede gestellt wird. Eine Übersicht über die Bestreitung der Echtheit gibt Watkins, der zugleich[5] auch die fast endlose Reihe moderner Kritiker anführt, welche die Echtheit des Johannesevangeliums verteidigen. Diese Reihe wäre jetzt noch um viele Namen zu vermehren, so Karl Müller, B. Brückner, Geß, Kahnis, Schnedermann, Leuschner, Paul Ewald, F. Barth, Lobstein, Kaftan, Resch, Koehler, Reynolds, Godet u. a. akatholische Autoren, um von den Katholiken zu schweigen. Gegen die neuesten Angriffe auf das Johannesevangelium richten sich protestantischerseits besonders Stanton,[6]

[1] Einleitung, 5. u. 6. Aufl., Tübingen, Mohr 1908, 406.

[2] Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte, Leipzig, Hinrichs 1906, 5.

[3] In „Lukas der Arzt" und „Die Apostelgeschichte", Leipzig, Hinrichs 1908. Vgl. dazu B. Weiß, Die Quellen des Lukasevangeliums, Stuttgart u. Berlin, Cotta 1907.

[4] H. J. Holtzmann, Einleitung in das Neue Test., 2. Aufl., Freiburg, Mohr 1886, 476.

[5] Modern Criticism in its relation to the fourth Gospel, London 1890, 313 350.

[6] The Gospels as historical documents, 2 Parts, Cambridge 1903 u. 1909.

Drummond,[1] Sanday,[2] J. Robinson,[3] J. H. A. Hart,[4] E. H. Asqwith,[5] C. R. Gregory.[6] F. W. Worsley[7] bleibt unschlüssig, ob er das vierte Evangelium dem Apostel oder dem Presbyter Johannes zuschreiben soll.

Eine große Zahl neuerer liberaler Forscher gibt zu, daß es nicht möglich ist, den apostolisch-johanneischen Charakter des vierten Evangeliums zu verkennen. Sie suchen jedoch die ihnen nicht genehmen Lehrstücke desselben dadurch auszuschalten, daß sie dieselben als spätere Eintragungen in eine johanneische Urschrift hinstellen, also die Einheit des Evangeliums leugnen. So Ammon, Chr. Weisse, Renan, Alex. Schweitzer, Bertling, Delff, Wendt, Becker, Linder, Bacon, Frey, Fries, Lepsius, Völter, v. Dobschütz, Schütz, Soltau, Joh. Weiß. Gegen alle diese Teilungshypothesen schreibt der linksliberale Professor Jülicher in Marburg: „Die Zerlegungshypothesen sind schon fast unübersehbar. Man will beweisen, daß ganze Perikopen aus Johannes ausgefallen, andere an eine verkehrte Stelle gerückt, noch andere spätere Interpolationen seien. Oder man konstruiert einen erheblich kürzeren Urjohannes, indem man bald die ‚galiläischen' Abschnitte, bald die Mehrzahl der Wundergeschichten, bald die großen Reden für eingeschoben erklärt. . . . Die Hypothesen sind aber sämtlich schlechthin abzulehnen, weil sie an der formellen und materiellen Gleichartigkeit aller Bestandteile von Johannes scheitern."[8] Auch die jüngsten Scheidungshypothesen, die von J. Wellhausen[9] und E. Schwartz[10] auf Grund der orientalischen und griechischen Philologie, und von Friedrich Spitta[11] mehr vom kritisch-theologischen Standpunkte aus durchgeführt worden sind, bestätigen nur das Urteil Jülichers. Die Johannesfrage kann nur reinlich lauten: Ist das kanonische vierte Evangelium überhaupt johanneisch oder nicht? Die Tatsache, daß eine Großzahl von freisinnigen Kritikern mit Ja und Nein zu antworten suchen, weist deutlich darauf hin, daß die Überlieferung

[1] An Inquiry into the Character and Authorship of the fourth Gospel, London 1903.

[2] The Criticism of the fourth Gospel, Oxford 1905.

[3] The historical Character of St. John's Gospel, London 1908.

[4] A plea for the recognition of the fourth Gospel as an historical Authority, in der Zeitschrift: The Expositor 1908, April 361—379; July 42—59.

[5] The historical Value of the fourth Gospel, in einer Reihe von Artikeln der Jahrgänge 1909 u. 1910 des The Expositor.

[6] Einleitung in das Neue Testament, Leipzig 1909.

[7] The fourth Gospel and the Synoptic, Edinburgh 1909.

[8] Jülicher, Einleitung in das N. Test., 5. u. 6. Aufl., Tübingen, Mohr, 1906, 353 f.

[9] Das Evangelium Johannis, Berlin, Reimer 1908.

[10] Aporien im 4. Evangelium: Nachrichten der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse 1907, S. 342—372; 1908, S. 115—188. 497—560.

[11] Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht 1910.

im Kampfe um das vierte Evangelium wie in den wenigen übrigen Fragen, die noch strittig sind, recht behalten wird.

Harnack schrieb vor Jahren den bekannten Satz: „Wir sind in der Kritik der Quellen des ältesten Christentums ohne Zweifel in einer rückläufigen Bewegung zur Tradition.“[1] Heute kann er dieses freimütige Wort, das damals gewaltigen Widerspruch fand, als durch die Tatsachen erwiesen, bestätigen.[2] In Wirklichkeit hat die rationalistische Evangelienkritik vollständig Fiasko gemacht, und auch die liberale Ritschl-Harnacksche Schule gibt eine Position nach der anderen an die historische Tradition der Kirche zurück. Handelt es sich insbesondere um die Echtheit der Evangelien, so sind die Differenzpunkte bereits auf ein unbedeutendes Minimum zurückgegangen. Diese Echtheit muß also machtvoll und offensichtlich feststehen — das ist die Lehre, welche uns die neuere ungläubige Kritik erteilt, der negative Beweis für die Richtigkeit der christlichen Ansicht von der Entstehung der Geschichtsbücher des Neuen Testamentes. Fassen wir nun die positiven Beweise ins Auge. Wir scheiden dieselben aus in kirchliche und außerkirchliche Zeugnisse.

II. Außerkirchliche Zeugen für die Echtheit der Evangelien.

Inhalt — Ursprung — Schicksal der apokryphen Evangelien. — Die nichtkatholischen Lehrer. — Marcion. — Basilides. — Valentin. — Tatian. — Der Syrus Sinaiticus. — Die Aloger. — Die nichtchristlichen Schriftsteller. — Jüdische Evangelienfabeln. — Heidnische Polemiker und Sophisten. — Celsus' „Wahres Wort“.

1. Die nichtkanonischen oder apokryphen Evangelien.

Die nichtkanonischen oder apokryphen Evangelien wurden seit Volkmar oft als Vorwand gegen die Echtheit der kanonischen Geschichtsbücher des Neuen Testamentes ausgebeutet. „Es gibt ja auch eine Anzahl von falschen Evangelien,“ heißt es. „War es nun möglich, solche den Aposteln zu unterschieben, so besteht auch die Möglichkeit, daß die vier von der Kirche anerkannten Evangelien unterschoben und unecht sein können.“

Dieser Einwurf kann aber jedenfalls nur auf Unkenntnis der Apokryphen beruhen. Diese außerkanonischen Bruchstücke bestätigen vielmehr offenkundig in dreifacher Hinsicht die Apostolizität der kanonischen Evangelien.

Ihrem *Inhalte* nach sind die Apokryphen Nachäffungen der kanonischen Evangelien. Sei es, daß sie unter dem falschen Namen eines Apostels Erzählungen beifügen, welche in den Evangelien sich nicht finden, sei es, daß sie die in den Evangelien enthaltenen Er-

[1] Gesch. der altchristl. Lit., 3. Aufl., II, 1, Leipzig, Hinrichs 1907, X.
[2] Lukas der Arzt III f.

zählungen ausschmücken und breittreten, immer liegt ihnen der schon vorhandene Evangelienstoff vor. Bereits die ältesten Väter haben hierauf aufmerksam gemacht. Heute, da die noch vorhandenen Fragmente der Apokryphen gesammelt und gesichert sind, können wir uns davon selbst Schritt für Schritt überzeugen.[1]

Gleich das „Hebräerevangelium", das älteste und den kanonischen am nächsten verwandte Apokryphon, hatte den Matthäustext als Vorlage und fügte demselben ungeschickte Zusätze bei, die sich sofort als Fälschungen ausweisen. So läßt es z. B. bei der Versuchung den Herrn sprechen: „So ergriff mich meine Mutter, der Hl. Geist an einem meiner Haare und trug mich fort auf den hohen Berg Tabor."[2] Das „Ägypterevangelium" der Enkratiten spitzt den überlieferten Evangelientext nach Möglichkeit zu einer Polemik gegen die Ehe zu und modelt demgemäß Jesu Erlösungsprogramm: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben" um: „Ich bin gekommen, die Werke des Weiblichen aufzulösen."[3] Was wir vom „Ebionitenevangelium" (Evangelium der zwölf Apostel) besitzen, trägt alles dieselbe tölpische Art an sich, die Herrnworte der kanonischen Evangelien zu verdrehen und ins Gegenteil zu verkehren. Hauptzweck des Lebens Jesu war nach ihm die Abschaffung der Opfer und des Fleischgenusses.[4] Der Inhalt des fragmentarischen „Petrusevangeliums" „entspricht in den großen Zügen dem parallelen Inhalt der kanonischen Evangelien," nur daß dieser „durch Vergröberung und Ausmalung" entstellt wird.[5] Die gnostischen Evangelien korrigieren den überlieferten apostolischen Evangelientext durch Berufung auf Privatoffenbarungen, welche auf die Apostel zurückgehen sollen.[6]

Die zahlreichen „Kindheitsevangelien" schließlich gefallen sich in „ungesalzenen" Legenden über die Geburt und Kindheit des Heilandes, um so die vorhandenen Lücken im Lukas- und Matthäusevangelium auszufüllen. Wie gut und schlecht ihnen das gelingt, möge man aus einigen Beispielen ersehen.

Das „Thomasevangelium" läßt das fünfjährige Jesusknäblein an der Furt eines Wasserlaufs spielen, das vorüberlaufende Wasser in Gruben sammeln und wunderbar rein machen. Dann bereitet das spielende Kind einen feuchten Lehmbrei und bildet daraus zwölf

---

[1] Eine Gesamtdarstellung des Lebens Jesu nach den Apokryphen gibt Walter Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen, Mohr 1909.

[2] Edgar Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen, Mohr 1904, 19, Z. 13 f.

[3] A. a. O. 23, Z. 1—11.

[4] Vgl. A. Meyer, Ebionitenevangelium, in Henneckes Neut. Apok. 26, sowie das Evangelienfragment daselbst S. 26—27.

[5] A. Stülcken, Petrusevangelium, bei Hennecke a. a. O. 28; den Text des Ev.-Fragments ebenda 29—32.

[6] Hennecke a. a. O. 34—44.

Sperlinge. Und wie es dabei durch einen Spielverderber gestört wird, schreit es diesen zornig an: „Ungerechter, gottloser Dummkopf, was haben dir die Gruben und das Wasser getan? Siehe, jetzt sollst auch du wie ein Baum austrocknen." Und es geschah so. Ein andermal wird Jesus von einem Knaben an die Schulter gestoßen, und sofort läßt er diesen sterben. Ob solcher loser Streiche von Joseph zurechtgewiesen und „gehörig beim Ohr gezupft . . . ward das Kind unwillig und sprach zu ihm: Es mag dir genug sein, zu suchen und nicht zu finden, und recht wenig weise hast du gehandelt."[1] In ähnlicher Weise macht sich Jesus in Schule und Synagoge als echtes enfant terrible bemerkbar.[2]

Selbst das „Protoevangelium des Jakobus", das am wenigsten anstößige Kindheitsevangelium, kennzeichnet sich durch „die Lust am Fabulieren und die Neugier, wie es im einzelnen bei der Geburt Christi zugegangen oder wie seine Mutter ihrer wunderbaren Bestimmung entgegengereift sei".[3] Es fehlt nicht einmal an einem eigentlichen Märchen und an einer ziemlich indezenten Hebammengeschichte und Altweiberszene.[4]

Vergleicht man also die großenteils fabelhaften, phantastischen, gewundenen, oft drolligen Apokryphentexte mit dem Wortlaut der kanonischen Evangelien, so ergibt sich sofort, daß erstere Nachbildungen, Verzerrungen, Erweiterungen und Fälschungen der letzteren sind.

Nun setzt aber der Schatten das Licht, die Nachäffung das Urbild, das Dasein falscher Münzen das Vorhandensein echter voraus, denen jene nachbildet wurden. Mithin muß es auch wahre Evangelien gegeben haben, weil es falsche gab, und die wahren müssen in größtem Ansehen gestanden sein, sonst würde man nicht mit solcher Mühe falsche erfunden und verbreitet haben.

Ihrem Ursprunge nach wollen die Apokryphen samt und sonders von Aposteln oder Apostelschülern herstammen. Ob man nun aus arglosem Streben und mißverstandenem Eifer seine eigenen Ideen über das Christentum oder hergebrachte Volkstraditionen über Christus einem apostolischen Manne in den Mund legte, auf jeden Fall soll und muß das betreffende Evangelium das Evangelium des Petrus, des Andreas, des Philippus, des Thomas, des Matthias, des Jakobus oder des Judas sein. Der Grund, warum man jedes apokryphe Evangelium den Aposteln und Jüngern des Herrn unterschob, kann nur in der festen Überzeugung der damaligen Zeit liegen, daß nur Apostel und Jünger die allgemein anerkannten Evangelien verfaßt haben und daß jedes Evangelium, welches nicht apostolisch sein will, sich selbst preisgibt.

[1] A. Meyer, Thomasevangelium, bei Hennecke a. a. O. 67 f.
[2] A. a. O. 68 ff.
[3] A. Meyer, Protoev. des Jakobus a. a. O. 49.
[4] S. den Text bei Hennecke 54—63.

Waren nun die Apokryphen nicht apostolisch, so sind sie doch der Mehrzahl nach sehr alt. Schon Hegesippus († um 180) handelt von apokryphen Büchern und sagt, einige solche seien in seinen Tagen geschrieben worden.[1] Auch Hegesipps Zeitgenosse Irenäus beklagt sich: „Die Irrlehrer berufen sich auf eine unglaubliche Menge von apokryphen und unterschobenen Schriften, welche sie selbst erfunden haben ... Sie verzerren darin gewisse Erzählungen, die im Evangelium stehen."[2] In der Tat besitzen wir noch heute Fragmente von apokryphen Evangelien, welche um 150 geschrieben wurden.[3] Das Hebräerevangelium, welches schon zwischen 65 und 125 angesetzt werden dürfte, scheint lediglich eine freie Übersetzung und Bearbeitung des kanonischen Matthäus gewesen zu sein.[4] Gab es aber kurz nach der apostolischen Zeit schon eine so ausgedehnte apokryphe Evangelien-Literatur, dann müssen die Vorlagen derselben, die kanonischen Evangelien, zweifelsohne im apostolischen Zeitalter entstanden sein.

Das Schicksal der Apokryphen war denn auch unrettbar besiegelt durch die bloße Tatsache, daß diese Pseudo-Evangelien erst nach den Aposteln entstanden. Weil nicht apostolisch, wurden sie vom Augenblick ihres Entstehens von den Gemeinden fast überall verworfen, von der öffentlichen Lesung beim Gottesdienst ausgeschlossen, von den Hirten und Vätern der Kirchen als unechte Produkte gebrandmarkt. Während in der Kirche nie der geringste Zweifel laut wurde an der Echtheit der kanonischen Evangelien, ward anderseits die Unechtheit und Bedeutungslosigkeit der apokryphen mit voller Sicherheit festgestellt.

Damit ist der Einwurf erledigt, mit welchem Volkmar die Echtheit der kanonischen Evangelien aus den Apokryphen bestreiten will. Freilich, sagt er, haben die kanonischen Evangelien in der „katholischen Bischofskirche" der alten Zeit „allgemeine Anerkennung" gefunden. Andere (häretische) Kirchen jedoch hätten schon damals auch andere Evangelien gekannt.[5] Gewiß, aber diese Evangelien wurden sofort als nichtkirchlich entlarvt und ihre häretischen Verteidiger deshalb als abtrünnige Christen gekennzeichnet, weil sie falsche, nichtapostolische Evangelien einschmuggelten. So legen denn die Apokryphen in Anbetracht ihres Inhalts, Ursprungs und Schicksals das klarste Zeugnis ab für die Echtheit unserer vier heiligen Evangelien. Wir kommen damit auf die Stellung

[1] Euseb., H. E. l. IV, c. 22.

[2] Advers. haeres. lib. 1, c. 20, ed. Migne, Patrol. graeca 7, 653.

[3] S. Nestle, Novi Testamenti graeci supplementum, Leipzig, Tauchnitz 1895; Harnack, Chronologie der altchristl. Literatur I, 589 ff.; Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I, Freiburg, Herder 1902, 377 ff.; Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen 22, 29, 46.

[4] Vgl. Bardenhewer a. a. O. 379 f.; Hennecke, Neutest. Apokryphen 11—21; Handbuch zu den Neutest. Apokryphen 21—38.

[5] Volkmar, Der Ursprung unserer Evangelien, Zürich 1866, 24 f.

zu sprechen, welche die ältesten Irrlehrer zu den Evangelien einnahmen.

2. Die nichtkatholischen Lehrer.

Die Häretiker des Urchristentums waren von der Echtheit der Evangelien so fest überzeugt wie die katholische Kirche. Zwar benutzten manche Häretiker, wie gesagt, neben den kanonischen auch andere, apokryphe Evangelien, um ihre nichtevangelische Lehre in besseres Licht zu stellen. Oft auch wählten sie sich aus den vier kanonischen irgendein Lieblingsevangelium, welches ihren Ansichten am besten entsprach, aus und stutzten es je nach Bedarf eigenmächtig zu. Die Ebioniten nahmen bloß das Matthäusevangelium an, die Marcioniten ein verstümmeltes Lukasevangelium, die Cerinthianer das Markusevangelium, die Valentinianer das Johannesevangelium.[1]

Sie bestritten jedoch nur die Glaubwürdigkeit der übrigen Evangelien, d. h. sie behaupteten, die übrigen Evangelisten hätten die Lehre des Herrn mißverstanden oder mißdeutet. Daß aber alle vier Evangelien von den Aposteln und Apostelschülern Matthäus, Markus, Lukas und Johannes stammen, also echt seien, haben die Irrlehrer nie bezweifelt.

Marcion (um 117—138) schwört wohl auf sein Lukasevangelium, das er nach eigenen Heften zugeschnitten, zufolge des beißenden Vorwurfes, den Tertullian ihm macht.[2] Indes bestreitet er nie die Echtheit der vier kanonischen Evangelien, sondern gibt nur vor, Matthäus, Markus und Johannes haben die apostolische Lehre verdreht, indes Paulus und sein Schüler Lukas einzig sie richtig niedergeschrieben. „Nur Marcion und erst Marcion, er, der Evangelienverbesserer, hat das erkannt, er, den Christus so lange ersehnt hatte, bereuend, daß er die Apostel zu vorzeitig, ohne die Obhut des Marcion in die Welt gesandt ... So bekräftigt Marcion beides: sowohl, daß unsere Evangelien früher, sonst hätte er sie nicht verbessern können, als auch, daß sein Evangelium später, weil es als Neuling aus der Verbesserung der unserigen hervorging."[3]

Basilides (gest. 130) anerkennt ebenso die Evangelien und „erzählt die Geschichte Jesu genau nach ihnen".[4] Er führt die Evangelientexte an mit den Bemerkungen: „So sagt die Schrift"; „so steht geschrieben"; „so heißt's im Evangelium"; „so sagt der Herr im Evangelium".[5] Insbesondere zitiert Basilides den Mat-

[1] Irenäus, Adv. haer. l. 3, c. 11, n. 7, ed. Migne 7, 884.
[2] Advers. Marcionem lib. 4, c. 2. 3; Migne, Patrol. lat. 2, 393 sq.; De Carne Christi c. 2; Migne 2, 755.
[3] Tertullian, Adv. Marcion. c. 4; Migne 2, 365.
[4] Hippolytus, Philosophum. lib. 7, n. 27; Migne 16 c, 3320.
[5] l. c. lib. 7, n. 22. 27; Migne 16 c, 3302. 3317.

thäus,[1] Lukas[2] und — schon gleich nach dem Jahre 100! — den Johannes.[3] Er schrieb sogar 24 Bücher „Über das Evangelium".[4] Um aber seine gnostischen Fabeleien zu begründen, sah er sich genötigt, ein eigenes, fünftes Evangelium zu erfinden. Er schrieb dasselbe dem nachgewählten Apostel Matthias zu und behauptete, diesem habe der Erlöser seine (gnostische) Geheimlehre anvertraut, welche den übrigen Aposteln und Evangelisten unbekannt geblieben war.[5]

Der Gnostiker Valentin (um 160) zitiert mit Vorliebe Johannes,[6] führt aber auch die anderen Evangelien an.[7] Um jedoch seine Äonenlehre und seine „Konjugationen" unterbringen zu können,[8] legt er die Evangelien nicht buchstäblich, sondern rein allegorisch aus.

Viel wichtiger noch ist die Stellung, welche der Syrer Tatian zu den Evangelien einnimmt. Derselbe war durch seinen Lehrer, den Philosophen und Märtyrer Justin, zum Christentum bekehrt und in die römische Gemeinde aufgenommen worden. Infolge der übertriebenen Strenge seiner Anschauungen verließ er jedoch die katholische Kirche bald wieder, kehrte in seine Heimat zurück und wurde Oberhaupt der Sekte der Enkratiten (Enthaltsamen).

In dieser Eigenschaft führte er zwischen 172—180 in die syrische Kirche ein Evangelienwerk ein, das er noch während seiner katholischen Periode zu Rom verfaßt hatte.[9] Er hieß dasselbe Diatessaron, das „durch die Vier geschriebene Evangelium", „das Evangelium der Vier". Es enthält nämlich eine aus den vier kanonischen Evangelien zusammengestellte Geschichte des Lebens und Wirkens Jesu — eine Evangelienharmonie. Bis ins vierte Jahrhundert hinein war das Diatessaron der einzige Evangelientext, welcher in den syrischen Kirchen, katholischen und nichtkatholischen,

---

[1] Clem. Alex., Stromata, lib. 3, c. 1; Migne 8, 1069; Epiph., Haer. 24, 5; Migne 41, 314.

[2] Hippol., Philos. lib. 7, n. 26; Migne 16 c, 3316.

[3] l. c. lib. 7, n. 22. 27; Migne 16 c, 3305. 3317.

[4] Eusebius, H. E. lib. 4, c. 7; Migne 20, 317.

[5] Hippol., Philos. lib. 7, n. 20; Migne 16 c, 3301.

[6] Iren., Adv. haeres. lib. 1. c. 8, n. 5; lib. 3, c. 11, n. 7; Migne 7, 532. 884.

[7] Adv. haer. lib. 1, c. 7, n. 4; c. 8, n. 2; Migne 7, 517. 524.

[8] l. c. lib. 3, c. 11, n. 7; Migne 7, 884.

[9] Vgl. Harnack, Chronologie I, 284 ff.; Bardenhewer, Geschichte der altchristlichen Literatur I, 258 f. Die Annahme Harnacks, Bardenhewers und der meisten früheren Kritiker, als sei das Diatessaron nicht in griechischer, sondern in syrischer Sprache verfaßt und also von Tatian auch erst in Syrien geschrieben worden, ist widerlegt worden durch H. v. Soden, Die Schriften des Neuen Testamentes in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt, I. Bd., Berlin, Duncker 1907, 1632—1646; vgl. noch Eberhard Nestle, Einführung in das griechische N. Test., 3. Aufl., Göttingen, Vandenhoeck 1909, 232 ff.

gebraucht wurde.[1] Ephräm, die Leuchte der syrischen Kirche, schrieb selbst einen Evangelienkommentar unter Zugrundelegung des Diatessaron. Nachdem letzteres 1500 Jahre lang verschollen war, wurde sein Text zuerst aus Ephräms Kommentar so gut wie möglich rekonstruiert.[2] Kurz darauf fand man auch eine arabische Übersetzung des Diatessaron[3] sowie Fragmente des syrischen Urtextes.[4] Nach diesen Veröffentlichungen unterliegt es keinem Zweifel, daß Tatian unsere und nur unsere Evangelien für echt gehalten und verwendet hat, und zwar lagen ihm dieselben in der Form und Ausdehnung vor, wie wir sie noch besitzen.[5]

An Tatian schließt sich die syrische Evangelienhandschrift, welche im Jahre 1892 in dem Kloster der heiligen Katharina auf dem Berge Sinai entdeckt wurde. Dieser sog. Syrus Sinaiticus,[6] welcher die vier Evangelien enthält, ist „um das Jahr 400 aus einem griechischen Original übersetzt worden, das schwerlich jünger sein kann als das zweite Jahrhundert. Da der Text fast vollständig erhalten ist, so bleibt dieser Syrus Sinaiticus einer der wichtigsten, ja höchst wahrscheinlich überhaupt der wichtigste Zeuge für unsere Evangelien . . . Wer die Evangelien in dieser Gestalt liest, hat sie so vor sich, wie sie die Christen vor 1700 Jahren gelesen haben. Bemerkenswert ist, daß der Text des Tatian mit diesem Text aufs innigste verwandt ist, und daß beide Texte die wesentliche Unversehrtheit unserer Evangelien seit der Zeit Mark Aurels beweisen."[7]

Irenäus, der feinsinnigste und allseitigste Kenner der Häresiengeschichte der ältesten Zeit, kann um 180 vor aller Welt, vor Katholiken und Nichtkatholiken, die Tatsache buchen: „So groß aber ist die Gewißheit in bezug auf unsere Evangelien, daß die Häretiker selbst für sie Zeugnis ablegen und daß ein jeder von ihnen ausgeht, um seine Lehre zu begründen. Wenn also unsere Gegner für uns zeugen und sie benutzen, so steht der Beweis, den wir für sie geführt, als sicher da und wahr."[8]

Von allen Häretikern machen einzig die Aloger eine Ausnahme (um 165—175). Sie verwarfen nämlich das Johannesevangelium als unecht. Es handelt sich aber dabei nur um eine Handvoll unverständiger Leute, welche auftauchten und verschwanden,

[1] Theodoret von Cyrus, Haeret. fab. comp. 1, 20.

[2] Von Zahn, Forsch. zur Gesch. d. neutest. Kanons I, Leipzig 1881, 112 ff.

[3] A. Ciasca, Tatiani Evangeliorum harmoniae arabice, Romae 1888.

[4] H. Gouffen, Studia theologica I, Lipsiae 1895, 62—67; Harris, Fragments of the Commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron, London 1895.

[5] Vgl. M. Maher S. I., Recent evidence for the Authenticity of the Gospels: Tatian's Diatessaron, London 1893.

[6] Ins Deutsche übersetzt von Merx, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte, Berlin, Reimer 1897.

[7] Harnack, Reden und Aufsätze, 2. Aufl., Gießen, Töpelmann 1906, I, 320.

[8] Adv. haer. lib. 3, c. 11, n. 8, Migne 7, 884.

ohne eine merkliche Spur in der altchristlichen Kirche hinterlassen zu haben. Nicht einmal der scharfblickende Kirchenhistoriker Eusebius hält es der Mühe wert, ihrer Erwähnung zu tun. Nur Irenäus,[1] ihr Zeitgenosse, und etwas später Epiphanius[2] gedenken ihrer. Aus der Darstellung beider Schriftsteller ersehen wir, daß die Aloger, gegen alle Geschichte und mit Verzicht auf jede historische Begründung, das johanneische Evangelium bekämpften aus rein doktrinären Rücksichten. Sie glaubten nämlich, dieses Evangelium bilde den Hauptstützpunkt für die Anschauungen der Montanisten, ihrer Gegenfüßler. In der Notwehr gegen letztere und als eigentliche Notlüge stellten sie die Behauptung auf, nicht Johannes, sondern der Irrlehrer Cerinth habe das vierte Evangelium verfaßt.[3]

Das war die denkbar unmöglichste Behauptung. Das Johannesevangelium geht beinahe auf in der Verteidigung der wahren Gottheit Jesu, indes die Lehre des Cerinth wesentlich aufgeht in der Leugnung eben dieser Gottheit und Übernatürlichkeit des Heilandes.[4] Cerinth war das geistige Haupt einer judaisierenden Sekte, welche das alte, rabbinisch-mosaische Gesetztum nur zur Not mit einem christlichen Anstrich übertünchen wollte. Ihm gegenüber verkündet Johannes das volle, geistige Himmelreich des Gottessohnes Christus. Wie sollte also Cerinth das vierte oder johanneische Evangelium geschrieben haben können?

Aber auch abgesehen hiervon wird die viel spätere Aussage der Aloger als pure Erfindung gebrandmarkt durch die Tatsache, daß Ignatius, Polykarp, Papias und die ganze Schule der Johannesjünger in Kleinasien (s. unten), dem Entstehungsort des vierten Evangeliums, dieses letztere einmütig dem Apostel Johannes zuschreiben. Weit entfernt, einen Grund gegen die Echtheit der Johannesschriften zu liefern, beweist das verzweifelte Wagnis der Aloger bloß, daß es unmöglich war, auch nur in einem Punkte die Überzeugung des Gesamtchristentums von der Apostolizität der Evangelien zu erschüttern.[5]

3. Die nichtchristlichen Schriftsteller.

Die nichtchristlichen Schriftsteller, Juden wie Heiden, legen Zeugnis ab für die Echtheit der Evangelien, wofern sie nämlich von ihnen zu sprechen sich veranlaßt sehen.

[1] Adv. haer. lib. 3, c. 11, n. 9.
[2] Haereses, 51, 3; Migne, PP. gr. 41, 892.
[3] Iren. l. c.; Epiphan. l. c.
[4] Iren. l. c. lib. 1, c. 26, n. 1; Epiphan. l. c. 28, 1 und 30, 14; Migne 41, 378. 429.
[5] Über die Aloger vgl. Harnack, Chronologie der altchristl. Literatur I, 376 ff.; Zahn, Einleitung in d. N. T. II, Leipzig 1899, 460; L. Duchesne, Histoire ancienne de l'Eglise I, Paris, Fontemoing 1906, 304; M. Lepin, L'origine du quatrième Evangile, Paris, Letouzey 1907, 211 ff.

Das Judentum gefiel sich in der Rolle des Mephistopheles gegenüber den Evangelien. Überall suchte es die evangelischen Tatsachen zu verdrehen und die evangelische Auffassung der Person Christi und seiner Anhänger lächerlich zu machen. Während die Christen das Evangelium unter die Heiden trugen, sandten, nach dem Berichte des heiligen Justin, auch die Juden Botschafter in alle Welt, welche den christlichen Namen vor jedermann, der ihn noch nicht kannte, lästerten[1] und Christus der schwärzesten Schandtaten beschuldigten.[2] Auch die gemeinsten Mittel waren ihnen gerade gut genug im Kampfe gegen das Christentum.[3] Wo immer ein Heide sich anschickte, die Evangelien zu verspotten, anerbot sich auch der Jude, ihm die albernsten Dinge über die evangelische Geschichte auszukramen.[4] Dieses Lügengerede vererbte sich von Geschlecht zu Geschlecht, bis es im Talmud eine bleibende Stätte fand und im „Toldoth Jeschu" zum populären Pseudoevangelium sich auswuchs.

Vom wirklichen Evangelium wußten die Juden, selbst die Rabbinen, im Grunde genommen, herzlich wenig. Im ganzen Talmud wird das Evangelium nur ein einzig Mal erwähnt.[5] Und auch an dieser Stelle, die glaubhaft aus den Jahren 90—110 stammt, wird der Evangelientext noch falsch und nur vom Hörensagen zitiert.[6] Die krasse Ignoranz sowohl als der lodernde Haß gegen die Evangelien spricht sich in den Worten des Rabban Tarphon aus: „Beim Leben meiner Kinder, sollten die Schriften der Christen in meine Hände kommen, ich würde sie mitsamt den Namen Gottes, die sie enthalten, verbrennen."[7]

So wenig Verlaß deshalb auch die bis ins Urchristentum hinaufreichende jüdische Tradition über die neutestamentlichen Schriften bietet, so wichtig ist es für uns, daß dieselbe nie und nirgend die Echtheit der Evangelien in Zweifel zu ziehen wagte. Und doch würde der Erweis ihrer Unechtheit einer nationalen Ehrenrettung des Judentums sowie einer vernichtenden Kritik des Christentums gleichgekommen sein!

Die heidnischen Schriftsteller gingen anfänglich mit Verachtung über die Evangelien hinweg. Den Grund davon führt uns Laktantius an: durch die glänzende und einschmeichelnde Sprache und Darstellung der Klassiker verwöhnt, gewannen die gebildeten Heiden an den volkstümlichen, einer ganz fremdartigen

[1] Justin., Dialog. cum Tryphone c. 17. 117.
[2] Justin., l. c. c. 108.
[3] Tertullian., Ad Nationes I, 14.
[4] Origenes, Contra Celsum II, 13 und passim.
[5] Traktat Schabbath, Blatt 116 a b.
[6] Vgl. dazu Laible, Christus im Talmud, Leipzig, Hinrichs 1900, 62 ff.; Arnold Meyer, Jesus im Talmud, in Henneckes Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen, Mohr 1904, 70 f.
[7] Traktat Schabbath, Blatt 116 a.

Denk- und Sprechweise angehörenden Büchern der Bibel keinerlei Interesse.[1] Zudem waren die Christen ängstlich bestrebt, ihre heiligen Bücher vor den Heiden zu verbergen, um sie nicht der Entehrung preiszugeben.

Dennoch wußten die römischen Polemiker und Sophisten nach und nach in ihren Besitz zu gelangen, und damit begann das furchtbare Ringen der heidnischen Wissenschaft mit dem Inhalt der Evangelien. Der Eklektiker Celsus, der Epikureer und Satiriker Lukian von Samosata, der Neupythagoreer Flavius Philostratus, der Neuplatoniker Porphyrius, Julian der Apostat u. a. boten die ganze Wucht ihrer Beredsamkeit, die schneidendste Schärfe ihrer Logik, die beißende Lauge ihres Witzes auf, um darzutun, daß die Evangelisten lauter unglaubliche Albernheiten geschrieben haben. Niemals jedoch ließen die Heiden einen Zweifel aufkommen daran, ob die Evangelisten wirklich die Urheber der ihnen zugeschriebenen Bücher seien. Vielmehr setzen sie überall voraus, daß die christliche Ansicht vom apostolischen Ursprung der Evangelien auf Wahrheit beruhe.[2]

Es sei, mit Übergehung aller anderen, nur auf Celsus hingewiesen, der nicht bloß der älteste, sondern auch der tüchtigste dieser das Christentum befeindenden Schriftsteller ist, und von dem wir zugleich die bestimmtesten Nachrichten besitzen. Celsus' Buch, betitelt „Wahres Wort", ist 178 geschrieben und von Origenes fast Satz um Satz widerlegt worden. Letzterer hat beinahe den ganzen Text des Celsus in seine Gegenschrift aufgenommen, so daß Theodor Keim[3] ihn größtenteils daraus wiederherstellen konnte.

Es ergibt sich daraus vorerst, daß Celsus unsere Evangelien gut kannte und studiert hatte. Er sei mit der ganzen Lehre des kürzlich entstandenen Christentums wohl vertraut und kenne sich in allem aus, behauptet er.[4] Ja, er renommiert sogar: „Ich hätte noch vieles zu sagen über die Geschichte Jesu, und zwar Wahres und nicht den schriftlichen Erzählungen seiner Schüler Ähnliches, aber ich lasse es aus freien Stücken beiseite."[5] Aus den Evangelien, den Grundbüchern des Christentums, allein wolle er argumentieren und so die Christen in ihr eigenes Schwert stürzen.[6] Dann führt er tatsächlich im Verlaufe seiner Auseinandersetzungen viele Stellen aus den Evangelien auf. Mit Vorliebe benützt er das Buch des Matthäus; doch flicht er auch aus den übrigen

[1] Lactant., Institution. V, 1; VI, 1; Migne PP. lat. 6, p. 550. 713.

[2] Vgl. Seitz, Christuszeugnisse aus dem klassischen Altertum von ungläubiger Seite, Cöln, Bachem 1906, 40—81.

[3] Celsus' Wahres Wort. Älteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christentum vom Jahre 178 n. Chr., Zürich, Orell u. Füßli 1873.

[4] Origenes, Contra Celsum I, 12. 26.

[5] Origenes, l. c. II, 13.

[6] l. c. II, 74.

Evangelien eine ganze Reihe von Texten ein.[1] Dieselben lassen unzweideutig erkennen, daß dem heidnischen Philosophen unsere Evangelien in ihrer heutigen Textgestalt vorlagen.

Von ihnen berichtet er nun ausdrücklich und wiederholt, sie seien von den Jüngern geschrieben worden.[2] Später seien manche Gläubige von der „großen Kirche"[3] abgefallen und haben den Evangelientext geändert; „drei-, vier- und vielmal änderten und verdarben sie den ursprünglichen Evangelientext", bis er ihnen in den Kram paßte.[4]

Nur den Inhalt, die Glaubwürdigkeit der Evangelien bekämpft und bewitzelt Celsus. Daß sie dem Ursprung nach auf die Apostel zurückgehen, und daß die Apokryphen nur Nachäffungen und Fälschungen der wahren Evangelien seien, steht für ihn fest.

Dieses Zeugnis ist erdrückend. Celsus übt die schärfste Kritik am Christentum und insbesondere an den Evangelien. Er konnte und mußte sich über ihre Echtheit oder Unechtheit vergewissern; der Nachweis ihres nachapostolischen Ursprungs wäre ja geradezu ein Todesstreich gegen das verhaßte Christentum gewesen. Wenn er ihn nicht führt, so geschah es nur, weil er sich ohnmächtig fühlte, diesbezüglich auch nur einen Zweifel aufkommen zu lassen.

So treten die außerkirchlichen Gewährsmänner des Altertums einhellig ein für die Tatsache, daß die Evangelien aus urchristlicher Zeit, und zwar aus apostolischen Kreisen stammen. Noch sicheren und genaueren Bescheid erteilen uns die kirchlichen Zeugen.

III. Kirchliche Zeugen für die Echtheit der Evangelien.

Die kanonischen Evangelien selbst. — Ihr äußerer kritischer Bestand. — Handschriften, Varianten und patristische Evangelien-Zitate. — Innere Merkmale. — Sprachkenntnis. — Landeskenntnis. — Geschichtskenntnis. — Kenntnis des Wirkens und Lebens Jesu. — Die individuellen Eigentümlichkeiten des Matthäus, Markus, Lukas und Johannes. — Die altkirchliche Literatur über die Evangelien. — Apostellehre. — Barnabasbrief. — Clemens von Rom. — Ignatius. — Polykarp. — Papias. — Aristides. — Justin. — Der muratorische Kanon. — Tertullian. — Clemens von Alexandrien. — Irenäus. — Die gemeinchristliche Überlieferung vom Ursprung der Evangelien weist auf das apostolische Zeitalter zurück — schließt jede Fälschung aus. — Schriftenkontrolle in der Urkirche. — Ergebnisse.

1. Die kanonischen Evangelien selbst.

Die kanonischen Evangelien selbst weisen uns mit größter Bestimmtheit auf ihren apostolischen Ursprung hin.

Der augenfälligste Beweis für das hohe Alter der Evangelien wäre natürlich die Existenz der Urexemplare oder Autographen der

[1] In einer übersichtlichen Tabelle zusammengestellt und auf die einzelnen Evangelien verteilt bei Fr. Seraph Muth, Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christentum, Mainz, Kirchheim 1899, 176—183.
[2] l. c. II, 13. 15. 16. [3] l. c. V, 59. [4] l. c. II, 27.

Evangelisten. Darauf müssen wir aber zum voraus verzichten. Keines der älteren Schriftwerke, sei es profaner, sei es religiöser Natur, ist als Originalhandschrift seines Verfassers auf uns gekommen. Sie waren nämlich alle auf Papyrusblätter geschrieben, das einzige Schreibmaterial der damaligen Zeit, wofern wir von den Tonplatten und Steininschriften absehen. Der Papyrus hielt sich aber nur kurze Zeit. Dazu kam hier der Umstand, daß die Evangelien durch den häufigen, fast täglichen Gebrauch stark litten. So verschwanden die Handschriften der Evangelisten, wie es scheint, bereits vor Ende des zweiten Jahrhunderts. Erst die Abschriften aus zweiter und dritter Hand widerstanden dem Zahne der Zeit, indem seit Ende des dritten Jahrhunderts n. Chr. Pergamentbände an Stelle der Papyrusrollen traten. Die ältesten Bibelhandschriften stammen aus dem vierten und fünften Jahrhundert. Immerhin ein sehr hohes Alter, wenn wir bedenken, daß die frühesten Handschriften der griechischen und lateinischen Klassiker erst mit dem achten und neunten Jahrhundert einsetzen. Auch sind die biblischen Manuskripte der nächsten Folgezeit ungleich zahlreicher als die klassischen. Diese konnten nur mit Not und in ganz wenigen Exemplaren gerettet werden, indes wir vom Neuen Testament allein über 3800 Handschriften besitzen.[1]

Ein Vergleich dieser Handschriften untereinander führt uns zudem noch weit über die Entstehungszeit der einzelnen Manuskripte hinauf. Wohl stimmen alle miteinander überein bezüglich der weitaus größten Masse der Texte. Die verschiedenen Lesarten beziehen sich fast nur auf kleine Einzelheiten. Auch die schlechtesten Varianten ändern weder den kleinsten Glaubensartikel noch die unbedeutendste Sittenlehre.[2]

Immerhin findet sich aber eine große Zahl von Varianten schon in den Bibelhandschriften aus dem vierten und fünften Jahrhundert, und zwar sind sie derart, daß wir annehmen müssen, wir haben es mit Kopien solcher älterer Vorlagen zu tun, welche ihrerseits wieder nicht ein und derselben Handschriftenfamilie angehörten, sondern verschiedene Rezensionen noch älterer Zeit darstellen. Das führt uns bereits ins dritte oder gar zweite Jahrhundert hinauf. Um diese Zeit existierte aber nicht bloß eine oder die andere Bibelhandschrift. Vielmehr war das Neue Testament, nach den Väterwerken zu schließen, über das ganze römische Weltreich verbreitet. In allen Kirchen wurde es beim Gottesdienst vorgelesen, sei es im griechischen Urtext, sei es in der lateinischen

[1] Vgl. Caspar René Gregory, Die griechischen Handschriften des Neuen Test., Leipzig, Hinrichs 1908; H. von Soden, Die Schriften des N. Test. in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt, Berlin, Duncker I, 1, 1902; I, 2, 1906; I, 3, 1907.

[2] S. den vorzüglichen Artikel „Bibeltext" von Hundhausen in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl., 691 ff.

und syrischen Übersetzung, welche noch im zweiten Jahrhundert entstanden.

Nun ging aber die Verbreitung und Vervielfältigung der Bücher in jener Zeit, da alles von Hand geschrieben werden mußte, viel langsamer vor sich als heutzutage. Offenbar waren also die ursprünglichen Vorlagen an der Wende zum zweiten Jahrhundert bereits vorhanden. Die Evangelien müssen also sicher auf das apostolische Zeitalter zurückgehen.

Nicht bloß die jüngsten, durch Hermann von Soden mit staunenswerter Sachkenntnis und Ausdauer angestellten Vergleiche der Evangelienhandschriften mit den evangelischen Väterzitaten haben zu dem augenscheinlichen Ergebnisse geführt, daß die kirchlichen Schriftsteller um 140 schon die Urahnen jener Evangelientexte und Evangelienhandschriften benutzten, wie wir sie heute noch besitzen. Die Frist, die zwischen der Abfassung der Evangelien und dem Jahre 140 liegt, ist aber „so klein, daß kaum genügend Raum zu irgend wesentlichen Änderungen des Textes übrig bleibt".[1] Somit bezeugt der äußere historisch-kritische Bestand des Neuen Testamentes, daß unsere vier Evangelien in die apostolische Zeit hinaufreichen und aus der apostolischen Zeit wesentlich unverändert auf uns gekommen sind.

Noch klarer und bestimmter orientieren uns die inneren Merkmale der Evangelien. Charakteristisch ist gleich schon ihre Sprachkenntnis und Sprachform. Aus derselben ersehen wir, daß die Evangelisten, Lukas ausgenommen, aramäisch sprechende Semiten waren.

Die Sprache des Neuen Testamentes ist in den letzten Jahrzehnten nach allen Richtungen durchforscht und bis auf die kleinsten Eigentümlichkeiten geprüft worden. Die Philologen haben Satz für Satz analysiert, alle Wendungen, ja sogar alle Wörter gezählt und gewogen. Nach und nach ist eine ganze Bibliothek von lexikalischen und grammatikalischen Werken über das Neue Testament entstanden, worin die evangelischen Sprachelemente festgelegt und mit anderen zeitgenössischen Urkunden und Schriften verglichen werden.

Aus all diesen Arbeiten ergibt sich, daß der griechische Dialekt der Evangelien auf einem wesentlich aramäischen Untergrund ruht. Es begegnen uns da nicht bloß einzelne aramäische Ausdrücke wie „Corban, Ephpheta, Thabitha Cumi, Eloï, lamma sabacthani"; nein, die Evangelien sind mit aramäisierenden Wendungen und Anschauungen ganz durchwirkt. Auch die genaueste Bekanntschaft mit dem damaligen griechischen Volksdialekt erschließt die Evangelien nie ganz; nur die Kenntnis der hebräisch-aramäischen Um-

[1] v. Soden, Die Schriften des N. Test. in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt I, S. 1646 f.

gangssprache bietet den Schlüssel zum vollen Verständnis der neutestamentlichen Schriften. Diese sind verfaßt in jenem hebräisierenden griechischen Idiom, welches die Juden des ersten Jahrhunderts aus dem vielfachen Umgang mit den hellenischen Römern erlernten und durch ihre bedeutendsten Gelehrten Philo (geb. 20 v. Chr.) und Flavius Josephus (geb. 37 n. Chr.) auch in die Literatur einführten.

Die Evangelien stammen mithin aus der Feder christlicher Schriftsteller, welche die griechische Sprache mehr oder weniger gut angelernt hatten, deren Muttersprache jedoch der aramäische Dialekt war, dessen sich Christus und seine Apostel bedienten.

Sind die Evangelisten aus ihrer Sprache als Juden zu erkennen, so erscheinen sie aus ihrer Landeskenntnis als Paläſtinenſer.

Sie beschreiben sehr eingehend, mit Angabe von unzähligen Einzelheiten die Orte, an welchen Jesus Christus gelebt und gewirkt. Geographische, topographische, politische, historische, religiöse Verhältnisse spiegeln sich fast auf jeder Seite wider. Die galiläische Landschaft, der See von Genesareth und sein Uferleben, die Gegend am Jordan, die lokalen Eigentümlichkeiten der kleinsten Nester, die Entfernungen von Ortschaft zu Ortschaft, die Brunnen, die Tore, Wege, Stege, die Umgebung von Jerusalem, die Denkmäler und Sehenswürdigkeiten der heiligen Stadt, all das und tausend andere Einzelheiten werden beschrieben. Dabei zeigt sich heute, wo das mit Christus zeitgenössische Paläſtina wieder förmlich aus der Erde gegraben und allseitig durchforscht ist, daß alle Angaben der Evangelien aufs genaueste stimmen. So konnten nur Männer schreiben, welche aus Paläſtina stammten oder jedenfalls in Paläſtina weilten und wohnten.

Machen schon die bisherigen Erwägungen es äußerst wahrscheinlich, daß diese jüdisch-christlichen Paläſtinenſer im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung lebten und schrieben, so erhellt diese Annahme evident aus der Geſchichtskenntnis der Evangelisten.

Ein historisches Ereignis erster Größe traf mit der jungen Urkirche in Paläſtina zusammen: die Zerstörung Jerusalems, welche im Jahre 70 n. Chr. sich vollzog, das alte Israel dem Erdboden gleich machte und in Paläſtina neue, grundverschiedene Verhältnisse schuf. Vorher römische Oberherrschaft, gemildert durch eine weitgehende Selbständigkeit unter dem jüdischen Synedrium; nachher vollständige und ausschließliche Herrschaft der landesfremden römischen Machthaber. Vorher überwiegender Einfluß der jüdisch-nationalen Bevölkerung und Parteien; nachher gewaltsame Unterjochung jedes nationalen Strebens. Vorher von Synagoge zu Synagoge vielgestaltiges religiöses Leben unter Führung der Pharisäer und Schriftgelehrten und insbesondere ein pompöser

Tempelkult zu Jerusalem; nachher der Tempel, das Herz der jüdischen Nation, weggefegt, der Kult unmöglich gemacht, die Kinder Israels ohne Opfer, ohne Altar, ohne Heiligtum, das ganze religiöse Leben unterbunden. Vorher diese unerhörte nationale Einheit des Volkes; nachher Israel in alle Welt zerstreut, ohne eigene Stadt, ein Fremdling unter allen Völkern — der ewige Jude. Kurz, der Schauplatz, die Verhältnisse, die ganze Geschichte der jüdischen Nation, alles wurde umgestaltet durch die Eroberung und Zerstörung von Jerusalem.[1]

Wo immer wir nun die Evangelien aufschlagen, begegnet uns deutlich das palästinensische Judentum vor der Zerstörung Jerusalems. Mit hellen, leuchtenden Farben zeichnen uns die Evangelisten das politische, religiöse und soziale Leben zur Zeit Christi. Die Verhältnisse zwischen dem heidnischen Staatsoberhaupte und den jüdischen Vasallen; die heiklen Beziehungen zwischen den fremden Beamten und dem einheimischen Großen Rat; die feinen Grenzlinien, in denen sich die Rechte der römischen Richter mit denen des Synedriums zu Jerusalem schnitten: alles setzt noch den Bestand der heiligen Stadt voraus.

Selbst bis ins kleinste Detail wissen die Evangelisten Bescheid über jene Tage. Die römisch-jüdische Volkszählung unter Kaiser Augustus und dem Statthalter von Syrien Quirinus;[2] die griechischen und römischen Münzen, welche neben den früheren hebräischen in Umlauf waren;[3] die Hungersnot unter Claudius;[4] die Vertreibung der Juden aus Rom unter dem genannten Kaiser;[5] das tragische Ende des Herodes Agrippa I;[6] die Mitglieder der ganzen herodianischen Dynastie[7] sowie andere persönliche Verhältnisse sind den Evangelisten geläufig. Sie kennen auch das bunte Treiben der damaligen religiösen und politischen Parteien der Pharisäer, Sadduzäer und Herodianer, sowie der philosophischen Schulen der Epikureer und Stoiker. Noch steht vor ihren Augen die herrliche Landeshauptstadt mit ihrer monumentalen Ringmauer und ihren Tempelbauten, mit ihren Priestern und Schriftgelehrten, ihrem prunkvollen Kult und ihrem komplizierten Gesetzesdienst.

---

[1] Vgl. Flavius Josephus, Jüdischer Krieg, VI. und VII. Buch, ed. Kohout, Linz, Haslinger 1901, 431—530; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Leipzig, Hinrichs, 3. Aufl., I. Bd. (1901), 455—656; II (1898), 188—458; Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, Berlin, Reuther 1903, 91—168.

[2] Luk. 2, 1 f.; Apg. 5, 37 = Tacitus, Annal. 1, 11; Cassiodor, Varia 3, 52.

[3] Matth. 17, 26; 22, 19.

[4] Apg. 11, 28 = Flavius Jos., Antiquitates iudaicae III, 15, 3; Sueton, Vita Claudii 18.

[5] Apg. 18, 2 = Sueton l. c. 25.

[6] Apg. 12, 23.

[7] Matth. 2, 1. 19; Luk. 3, 1; 23, 7; Apg. 12, 1; 25, 13.

So konnten nur Männer schreiben, welche in Palästina lebten vor dem Entscheidungskrieg mit Rom und welche teils vor, teils bald nach der Katastrophe des Jahres 70 ihre Erlebnisse zu Papier brachten und der Nachwelt überlieferten. Nach der Zerstörung Jerusalems erst wird Johannes geschrieben haben; der Kampf gegen die gnostische Häresie, welcher ihm die Feder in die Hand drückte, setzte erst gegen Ende des ersten Jahrhunderts so mächtig ein. Die drei synoptischen Evangelien jedoch müssen vor dem jüdischen Kriege entstanden sein. Die Weissagung von der Zerstörung der Stadt und der Verwerfung des jüdischen Volkes wird in diesen Evangelien noch als unerfüllt vorausgesetzt.[1] Wenn der entsetzliche Ruin bereits als Tatsache vor den Augen der Synoptiker gestanden hätte, sie würden diesen Umstand sicher nicht verschwiegen haben; ja, die Weissagung und Erfüllung des furchtbaren Ereignisses würde ihre ganze Seele und ihre gesamte Darstellung durchbeben.

Wir dürfen noch weiter gehen und die Persönlichkeit der Evangelisten noch genauer feststellen. Aus ihrer Kenntnis des Lebens und Wirkens Jesu ergibt sich, daß sie zum mittelbaren oder unmittelbaren Jüngerkreise des Heilandes gehörten.

Die Persönlichkeit Jesu, sein Auftreten, seine Reden und Taten werden mitten aus dem Leben herausgeschnitten und mit frappanter Lebhaftigkeit festgehalten. Die Evangelisten führen uns auf alle Wege und Stege, die der Herr gewandelt; sie begleiten uns in alle Dörfer und Städte, wo er gepredigt, in die Einöde und auf die Berge, wo er gebetet, in die Häuser und auf die Plätze, wo er Kranke geheilt und Tote erweckt. Die ganze evangelische Geschichte wird mit einer staunenswerten Genauigkeit und Sicherheit, aber auch mit einer rührenden Offenherzigkeit und Einfalt erzählt. Nirgends drängt der Erzähler sich hervor; nirgends bringt er seine persönlichen Ansichten und Gefühle zur Geltung; kaum erwähnt er dann und wann die Erfolge des Heilandes, den Eindruck, den seine Wunder und Worte hinterließen. Sonst wird nur registriert, was vor den Augen des Evangelisten sich vollzieht, oder was die unmittelbaren Augen- uud Ohrenzeugen gesehen und gehört.

Das und so konnte kein späterer oder fremder Geschichtschreiber darstellen. Die Evangelisten müssen selbst dabei gewesen sein oder doch von Genossen und Jüngern des Heilandes die mündlichen Berichte oder schriftlichen Urkunden über die „frohe Botschaft" erhalten haben.

Nicht bloß. Anhand der individuellen Eigentümlichkeiten der einzelnen Evangelien läßt sogar die traditionelle Angabe sich nachprüfen und bestätigen, der zufolge Matthäus, Markus, Lukas und Johannes die in Frage stehenden Geschichtswerke verfaßt haben.

[1] Matth. 23, 36; 24, 15. 24; Mark. 13, 1 f.; Luk. 19, 41 ff.; 21, 32.

Matthäus. Bereits die älteren Kirchenväter nahmen die Tatsache wahr, daß die Evangelisten verschweigen, was sie ehrt, und berichten, was sie verdemütigt. Im ersten Evangelium wird das Gastmahl, welches Matthäus nach seiner Berufung dem Heiland gab, nur wie zufällig erwähnt, indes dem Apostelverzeichnis der für Matthäus unangenehme Beiname „der Zöllner" beigefügt ist. Das dürfte darauf hinweisen, daß eben Matthäus der Erzähler ist. Zudem legt das erste Evangelium auf die Prophezeiungen und Erfüllungen des Alten Bundes das Hauptgewicht. Dadurch ward es so recht das Evangelium der Judenchristen. Das stimmt auffällig mit der Urtradition. „Matthäus gab unter den Hebräern und in deren Sprache eine Evangelienschrift heraus."[1]

Markus. Im Gegensatz dazu ist das zweite Evangelium offenbar für die Heiden, vorab für die Römer bestimmt. Jüdische Sitten und Gebräuche werden deshalb erklärt, weil sie dem Leserkreis unbekannt waren; der jüdische Geldwert wird in römischen Scheidemünzen angegeben; lateinische Benennungen statt der griechischen begegnen uns an manchen Stellen. Überall tritt Petrus und die petrinische Heidenpredigt in den Vordergrund. Selbst die liberalsten Kritiker[2] sehen dadurch die Überlieferung bestätigt: Markus habe das Evangelium so, wie es der Apostelfürst in der Hauptstadt des römischen Reiches gepredigt, für eben diese Römer schriftlich aufgezeichnet.[3]

Lukas. Das dritte Evangelium und die Apostelgeschichte entwickeln ganz und gar das universalistische Programm des heiligen Paulus: das Evangelium „eine Gotteskraft zum Heil für einen jeden, der glaubt, für die Juden zuerst, aber auch für die Heiden".[4] Nach Inhalt, Ausdruck und Gestaltung sind diese Schriften durchaus paulinisch.[5] Sein Verfasser muß ein Schüler des Völkerlehrers gewesen sein. Derselbe tut sich in Anbetracht der aufgenommenen technisch-medizinischen Ausdrücke, Beobachtungen und Anschauungen ebenso klar als Arzt aus.[6] Kein anderer kann das dritte Evangelium und die Apostelgeschichte geschrieben haben als „Lukas, der vielgeliebte Arzt"[7] und Begleiter Pauli.

---

[1] Irenäus, Adversus haeres. III, 1, 1. Über die Priorität des Matthäus- vor dem Markusevangelium s. C. Fouard, Der hl. Petrus und die ersten Jahre des Christentums, übersetzt von Emil Prinz zu Öttingen-Spielberg, Würzburg 1910, 397 ff.

[2] Jülicher, Realenzyklopädie für protest. Theologie, 3. Aufl., XII, 293; Wernle, Die synoptische Frage, Freiburg, Mohr 1899, 208—223.

[3] Papias, bei Euseb., H. E. III, 39; Clemens Alex., Hypotyp. zu 1. Petr. 5, 13 und bei Euseb. l. c. VI, 14.

[4] Rom. 1, 16.

[5] S. die glänzenden Darlegungen von Harnack, Lukas der Arzt, Leipzig 1906, und Die Apostelgeschichte, Leipzig 1908.

[6] Vgl. Harnack, Lukas 122—137, und besonders Hobart, The medical language of St. Luke, 1882.

[7] Kolosf. 4, 14.

Johannes. Dem vierten Evangelium endlich ist durchweg der Charakter des Apostels Johannes aufgeprägt. Die plastische Sicherheit, die erhabene Ruhe, die liebende, lodernde Begeisterung, mit welcher das Bild des Heilandes uns vorgeführt wird, die Einfalt, die Gemütstiefe und der ideale Flug der Gedanken, Inhalt und Darstellung des ganzen Buches sind zweifellos johanneisch.[1] Übrigens nimmt Johannes, entgegen der unbeweisbaren Behauptung Harnacks,[2] das vierte Evangelium ausdrücklich für sich in Anspruch mit den klaren Worten: „Dieser ist der Jünger, der hiervon Zeugnis gibt und dieses geschrieben hat[3] . . . der Jünger, den Jesus liebte,[4] der auch beim Abendmahle an seiner Brust gelegen und sagte: Herr, wer ist's, der dich verraten wird?"[5] der unter dem Kreuze stand und dem der Heiland seine Mutter empfahl,[6] der Liebesjünger Johannes.

So schöpfen wir aus den Evangelien selbst die Überzeugung, daß diese Schriftwerke von Judenchristen aus Palästina teils vor, teils kurz nach der Zerstörung Jerusalems verfaßt wurden. Ja, die Evangelien selbst führen uns mitten in den Kreis der Apostel und Apostelschüler und nennen uns da als Verfasser die heiligen Matthäus, Markus, Lukas und Johannes.

Und noch hat das letzte Evangelium sein Selbstzeugnis nicht geschlossen; noch hat der Liebesjünger sein Buch nicht einmal veröffentlicht, da erheben schon die ältesten Kirchenschriftsteller ihre Stimme, um erst für das Vorhandensein der Evangelien im allgemeinen, dann für die drei Synoptiker und bald für alle Evangelisten klar und deutlich zu sprechen.

2. Die altkirchliche Literatur.

Die altkirchliche Literatur tritt wirklich gleich von ihrer ersten Stunde an als Augen- und Ohrenzeugin für die Evangelien auf.

Aus dem ersten Jahrhundert allerdings dürfen von ihr nur wenige und durchaus zufällige Äußerungen und Nachrichten erwartet werden. Nur wenige, weil wir aus dieser Urperiode kaum einige kleine Schriften christlicher Herkunft besitzen. Dieselben waren zudem bloße Gelegenheitsschriften und tragen meist ein so eigentümliches Gepräge, daß sie keinen Anlaß hatten, die Evangelienfrage zu berühren. Aber auch abgesehen hiervon, kann die ur-

[1] Vgl. Theod. Zahn, Einleitung in das Neue Testament, II. Bd., Leipzig, Deichert 1899, 466 ff.; Joh. Belser, Einleitung in das N. Test., Freiburg, Herder 1901, 343 ff.; Belser, Das Evangelium des hl. Johannes, Freiburg, Herder 1905.

[2] Die Chronologie der altchristlichen Literatur I, Leipzig, Hinrichs 1897, 677; Wesen des Christentums 13; gegen Harnack vgl. Zahn a. a. O. und Realenzyklopädie für protestantische Theologie, 3. Aufl., IX, 2807.

[3] Joh. 21, 24.

[4] Joh. 21, 20; vgl. 13, 23; 19, 26; 21, 7.

[5] Joh. 21, 20; 13, 23. [6] Joh. 19, 26.

christliche Literatur höchstens zufällig zu unserer Sache Stellung nehmen. Wir befinden uns eben in einer Epoche, welche noch die Apostel und ihre Schüler gesehen und gehört hatte. Das apostolische Wort, die lebendige Tradition galt ihr beinahe alles; man empfand kein Bedürfnis, an die Schriften derer zu appellieren, deren Predigt noch in aller Erinnerung war. Die Hl. Schrift erst gar noch zu verteidigen fiel schon deshalb niemandem ein, weil niemand dieselbe anzutasten sich unterstand. Alle christlichen Urdenkmäler kennen aber die Evangelien, benutzen dieselben und setzen voraus, daß sie in der Kirche hoch verehrt waren.

Die syrische und die alexandrinisch-ägyptische Kirche sind hierbei vertreten durch die sogenannte „Lehre der zwölf Apostel" und den Barnabasbrief, erstere verfaßt im letzten Drittel, letztere um die Wende des ersten Jahrhunderts.[1]

Im Barnabasbriefe werden zweimal Texte aus der Schrift des hl. Matthäus[2] wörtlich mitgeteilt, andere inhaltlich gestreift.[3] Die Apostellehre benutzt stillschweigend etwa 30 Stellen aus Matthäus, eine aus Markus und vier aus Lukas.[4] An vier anderen Orten beruft sie sich ausdrücklich auf das Evangelium unter den Formeln: „So steht's im Evangelium[5] ... So findet ihr's aufgezeichnet im Evangelium unseres Herrn[6] ... Handelt nach der Vorschrift des Evangeliums[7] ... Wie der Herr befiehlt in seinem Evangelium."[8] Genau so mithin, wie wir heute, nach 19 Jahrhunderten die Evangelien zitieren, werden sie schon zu Ende des ersten Jahrhunderts zitiert und als bekannt vorausgesetzt. Und da sollten die Evangelien erst im zweiten Jahrhundert entstanden sein!

Klemens, welchen Paulus seinen Mitarbeiter nennt und Petrus zum Bischof der römischen Kirche bestellte, schrieb in den Jahren 95—97 n. Chr. einen Brief an die Korinther, in welchem er die Evangelien zwar nicht wörtlich aufführt und ausschreibt, wohl jedoch wenigstens zehn Stellen aus den Synoptikern, Matthäus, Markus und Lukas, benutzt.[9] Also der Nachfolger des heiligen Petrus, dem die Predigt der Apostel „noch in den Ohren gellte",[10] und mit ihm „noch viele, welche von den Aposteln unterrichtet

[1] Funk, Opera Patrum apostolicorum, editio secunda I, Tübingen, Laupp 1901, XII sq.; XXIII sq.; Harnack, Chronologie der altchristlichen Literatur I, 1897, 410 ff.; 428 ff.; Batiffol, Anciennes littératures chrétiennes; La littérature grecque 1897, 72; Ehrhard, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung I, 1900, 37 ff., 81 ff.; Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I, 1902, 76—98.

[2] Epist. Barnab. 4, 14. Sämtliche apost. Väter sind nach Funks Ausgabe zitiert.

[3] S. das Verzeichnis bei Funk a. a. O. I, 642 f.

[4] S. das Verzeichnis bei Funk a. a. O. I, 640 f.

[5] Doctrina 15, 3. [6] 15, 4. [7] 11, 3.

[8] 8, 2.

[9] S. Funk, Opera PP. apost. I, 645.

[10] Irenäus, Adv. haeres. III, 3, 3.

worden waren,“[1] empfangen die synoptischen Evangelien unmittelbar aus den Händen ihrer Verfasser, überwachen sie und geben sie als Kleinod an die Folgezeit weiter. Ob ihnen auch das Evangelium des heiligen Johannes vorlag, ist nicht sicher zu entscheiden. Es darf uns das auch nicht befremden, weil dieses Evangelium ungefähr gleichzeitig mit dem Klemensbrief entstand, und zwar in Kleinasien, so daß es in Rom noch kaum bekannt war.

Gleich zu Anfang und während der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts begegnen wir in Kleinasien und Griechenland wie in Rom einer Anzahl von Apostelschülern und Zeugen der apostolischen Zeit, welche sich bereits viel deutlicher und öfter mit den Evangelien beschäftigen. Je mehr das Andenken an die unmittelbare mündliche Belehrung durch die Jünger des Herrn schwand, desto mehr sahen sich die Lehrer der Kirche veranlaßt, an die schriftliche Aufzeichnung des Evangeliums zu erinnern, wiewohl der Hauptnachdruck immer auf die ununterbrochene Lehrtradition der Kirche gelegt ward.

Über das Vorhandensein der Evangelien in der syrischen Kirche unterrichtet uns Ignatius, Bischof von Antiochien. Ignatius reicht noch tief in das erste Jahrhundert hinein. Er muß spätestens um 50—60 geboren sein. Er war bereits ein Mann, während mehrere Apostel und vor allem sein Geistesverwandter, der Liebesapostel Johannes, noch lebten. Kurz nach diesem letzteren starb Ignatius zu Rom, wo er unter Kaiser Trajan (98—117) den wilden Tieren vorgeworfen wurde. Auf dem Wege zum Martyrium schrieb er sieben Briefe, deren Echtheit heute niemand mehr bezweifelt. In diesem Testamente seines Glaubens und seiner Liebe schweben ihm stetsfort die Gedanken und Worte der Evangelien auf den Lippen. Nicht wörtliche Zitate sind es, die er seinen Kirchen ins Gedächtnis zurückruft — die älteren Schriftsteller pflegten meist nur frei zu zitieren —; wohl aber lehnt sich Ignatius bei jeder Gelegenheit an die apostolischen Bücher an; er bewegt sich ganz in ihren Ideenkreisen und selbst in ihren Ausdrücken.

Sicher lagen ihm die Synoptiker vor. Die Bekanntschaft mit ihnen macht sich in den meisten Briefen bemerkbar.[2] Mit besonderer Vorliebe jedoch hält er sich an das Evangelium des Johannes.[3] Die Vertrautheit mit dem vierten Evangelium geht so weit, daß der protestantische Forscher Theodor Zahn sich zu der trefflichen Bemerkung bewogen fühlt: „Die Ausspinnung der bei Johannes

[1] Irenäus l. c.

[2] Ephes. 14, 2; Trall. 11, 1; Philad. 3, 1; Smyrn. 1, 2 sqq.; 6, 1; Polyk. 1, 3; 2, 2.

[3] Ephes. 20, 2; Magn. 7, 1 sqq.; 8, 2; Röm. 7, 2 sqq.; Philad. 2, 2; 7, 1; 9, 1. Einzelnachweise bei Boese, Die Glaubwürdigkeit unserer Evangelien, Freiburg, Herder 1895, 71—83.

vorliegenden Aussagen Jesu und die Übertragung derselben auf ganz andere Verhältnisse setzt voraus, daß Ignatius sich seit geraumer Zeit mit dem vierten Evangelium als Leser und Prediger beschäftigt hatte. Ähnliches setzt er auch bei den Christen in Rom und Kleinasien voraus."[1] Übereinstimmend schreibt sogar Alfred Loisy:[2] Ignatius sei in solchem Grade von der Lehre und dem Geiste des vierten Evangeliums durchdrungen, daß er offenbar geräumige Zeit vor Abfassung seiner Briefe dieses Evangelium gekannt haben müsse.

Bemerkenswert sind die Äußerungen des hl. Ignatius über die Evangelien im allgemeinen. Als er gelegentlich Zurechtweisungen erteilte mit Berufung auf die „Lehre Christi", entgegneten ihm, wie er selbst berichtet, einige Christen: „Wenn ich das nicht in den Archiven, das heißt im Evangelium, geschrieben finde, glaube ich nicht."[3] Das geschriebene Evangelium war also vorhanden; man berief sich in Streitfragen auf dasselbe und hielt seine Worte für den treuen Ausdruck der apostolischen Wahrheit. Ignatius fügt sogar bei,[4] daß gewisse Häretiker bereits zu einseitig nur auf den Buchstaben des Evangeliums schwuren, statt die ganze, schriftlich und mündlich überlieferte Lehre Christi dem Geiste nach zu erfassen. In diesem Sinne erfaßt seien die Evangelien „die Vollendung des ewigen Lebens,"[5] verehrungswürdig gleich „dem wirklich gegenwärtigen Christus".[6]

An Ignatius schließt sich in Kleinasien unmittelbar an sein Freund Polykarp. Derselbe war ein Schüler des Apostels Johannes und von diesem zum Vorsteher der Kirche von Smyrna bestellt;[7] er genoß aber auch den Unterricht anderer „Apostel und verkehrte mit vielen, welche Christus gesehen hatten".[8] Mit sichtlicher Rührung erzählt der heilige Irenäus von seinem Lehrer: „Ich vermag noch den Ort anzugeben, wo der selige Polykarp redete . . . die Vorträge, welche er an das Volk hielt, wie er seinen Umgang mit Johannes und den übrigen, welche den Herrn gesehen hatten, schilderte, und wie er ihre Reden anführte. Auch alles das, was er von ihnen über den Herrn gehört hatte, über seine Wunder und über seine Lehre berichtete Polykarp als einer, der es von solchen, welche das Wort des Lebens mit eigenen Augen gesehen, überkommen hatte, und zwar alles in voller Übereinstimmung mit der Hl. Schrift."[9]

Von Polykarps Werken besitzen wir nur mehr ein Schreiben, welches er im Todesjahre des hl. Ignatius zugleich mit den

[1] Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, Leipzig 1888, 905.
[2] Le quatrième Evangile, Paris 1903, 6 s.
[3] Philipp. 8, 2. [4] Philipp. l. c.
[5] Philad. 9, 2. [6] Philad. 5, 1. 2.
[7] Irenäus, Adv. haeres. III, 3. 4; Eusebius, H. E. V, 20. 24.
[8] Irenäus l. c.
[9] Irenäus, Ad Florinum bei Eusebius, H. E. V, 20. 2.

Briefen dieses letzteren an die Gemeinde von Philippi in Mazedonien sandte.[1] Das ganze Schreiben ist durchwirkt mit Zitaten und Anspielungen aus den Schriften des ganzen Neuen Testaments. Außer den drei ersten Evangelien und der Apostelgeschichte sind fast alle Briefe des hl. Paulus, der erste Brief des Petrus und der erste Johannesbrief benutzt.[2] Das Evangelium des Johannes wird nicht selbst aufgeführt; doch gesteht auch Holtzmann, daß wir „aus dem Erscheinen des Trabanten (nämlich des ersten Johannesbriefes) auf das Vorhandensein des fertigen Sternes schließen können".[3]

Der dritte kleinasiatische Gewährsmann aus dieser Zeit ist Papias, Bischof von Hierapolis in Kleinphrygien, „ein Schüler des Johannes, ein Freund des Polykarp, ein Mann des Altertums".[4] Auch er kann sich darauf berufen, nebst seinem Lehrer Johannes manche Jünger des Herrn gesehen und gehört zu haben. Von ihnen, schreibt er, „erforschte ich, was Andreas oder was Petrus gesagt habe, oder was Philippus oder was Thomas oder Jakobus oder was Johannes oder Matthäus oder wer sonst einer von den Jüngern des Herrn gesagt habe."[5] Was er so aus zuverlässigen Quellen „gelernt und sich gut eingeprägt hatte,"[6] trug er später in sein Werk zusammen, betitelt: „Erklärungen von Aussprüchen des Herrn." Leider besitzen wir davon nur geringe Auszüge, welche Eusebius, der Vater der Kirchengeschichte, gerettet hat.

Mit Übergehung des Johannesevangeliums, dessen Ursprung in Kleinasien, wo es entstand, ohnehin bekannt war, gibt Papias darin Auskunft über die synoptischen Evangelien. Das dritte derselben benutzt Papias stillschweigend.[7] Über die Entstehung der zwei anderen verbreitet er sich eingehend wie folgt: „Markus, der ein Dolmetscher des Petrus gewesen, hat alles, was Christus gesprochen und gewirkt, und soweit er sich dessen erinnerte, genau aufgezeichnet. Freilich nicht der Ordnung nach. Denn er selbst hat den Herrn nicht gehört, war ihm auch nicht als Jünger gefolgt, wohl aber später dem Petrus. Dieser richtete seine Reden je nach dem Bedürfnisse (seiner Hörer) ein, nicht wie einer, der eine geordnete Zusammenstellung der Reden des Herrn geben

[1] Die Echtheit desselben wird heute nicht mehr bestritten; s. Lightfoot, The Apostolic Fathers, S. Policarp I, London 1885, 629 ff.; Funk, PP. apost. I, XC sqq.; Harnack, Chronologie der altchristl. Literatur I, 384 ff.; Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Literatur I, 149 ff.

[2] Funk l. c. 573; Bardenhewer a. a. O. 151; Boese a. a. O. 56 ff.

[3] H. J. Holtzmann, Lehrbuch der hist.-kritischen Einleitung ins N. T. 3. Aufl., Freiburg i. Br., Mohr 1892, 469.

[4] Irenäus, Adv. haer. V, 33, 4.

[5] Papias, bei Eusebius H. E. III, 39.

[6] Papias bei Eusebius l. c.

[7] Holtzmann, Einleitung, 3. Aufl., 96.

wollte. Deshalb hat Markus nicht gefehlt, indem er einiges so, wie er sich erinnerte, aufschrieb; denn nur auf das eine war er bedacht, nichts von dem auszulassen, was er gehört hatte, oder in irgendeinem Punkte zu lügen . . . Matthäus hingegen schrieb die Aussprüche (Jesu) in hebräischer Sprache nieder, weshalb sie jeder übersetzte, so gut es etwa ging."[1]

Aus diesen Worten schlossen die Kritiker, es habe zuerst nur eine hebräische, beziehungsweise aramäische Urschrift von Matthäus gegeben, welche lediglich eine kurze Sammlung von Aussprüchen Jesu enthielt. Dieses Spruchbuch wurde später von den einzelnen Evangelisten ausgebeutet und erweitert, bis aus ihm die drei ersten Evangelien herauswuchsen, denen sich später noch das vierte beigesellte, alle in griechischer Sprache geschrieben. Nun würde ja freilich auch bei Annahme dieser Hypothese der apostolische Ursprung unserer Evangelien doch feststehen. Erschüttert würde höchstens das Zeugnis des Papias über Matthäus. Allein es geht nicht an, mit Berufung auf Papias einen sogenannten Urmatthäus gegen das endgültige Matthäusevangelium auszuspielen. Der ehrwürdige Bischof von Hierapolis will offenbar nur sagen, der ursprünglich hebräische Matthäus sei im Gegensatz zum griechischen Markus von manchen des Hebräischen kaum halb Kundigen nicht ganz verstanden worden: „Jeder übersetzte, so gut es etwa ging." Daß die Synoptiker ein Spruchbuch eines Urmatthäus bearbeitet und ausgeweitet haben, davon sagt Papias nichts.

Man wollte das Spruchbuch daraus ableiten, daß Papias die Schrift des Matthäus als „Logia", Aussprüche, bezeichnet, nicht als Evangelium. Er benennt jedoch das wirkliche Markusevangelium geradeso. Auch sein eigenes Werk heißt Papias „Erklärungen der Logia des Herrn", und doch beschäftigte es sich mit Reden und Taten Christi, mit dem Evangelium im weitesten Sinne des Wortes. Die Logia des Matthäus, von denen Papias spricht, sind mithin wohl nicht nur Sprüche, sondern Worte und Taten des Herrn, Erzählungen und Nachrichten über den Herrn — das Evangelium Jesu Christi nach Matthäus. So verstanden Irenäus[2] und Eusebius[3] den Papias, dessen ganzes Werk sie kannten. Aus ihm wollen sie ja den Beweis erbringen, daß unsere Evangelien schon zu jener „alten Zeit" in Kleinasien öffentlich bekannt waren und als apostolische Schriften betrachtet wurden.

In der griechischen Kirche war es genau so. Aristides, ein christlicher Philosoph aus Athen, richtete um das Jahr 140[4]

[1] Papias, bei Euseb., H. E. III, 39.
[2] Adv. haer. V, 33, 4. [3] H. E. III, 24, 6.
[4] Zu dieser Datierung vgl. Seeberg, Die Apologie des Aristides, in den Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Literatur, herausgeg. von Zahn, V, Erlangen und Leipzig 1893, 268—280;

an den römischen Kaiser Antonius Pius eine Schutzschrift für die Christen. Der Apologet verweist darin auf die christliche Lehre mit der Bemerkung: „Dies wird aus jenem Evangelium gelehrt, das vor kurzer Zeit verkündet worden ist. Auch ihr, wenn ihr darin leset, werdet die Kraft erfassen, die in ihm liegt.“[1] Dann stellt Aristides die Hauptereignisse aus dem Leben Jesu bündig zusammen und fügt wieder bei: all das könne „aus den Büchern der Christen ersehen werden“.[2] Noch mehreremal erwähnt der Philosoph „die Schriften“ des Neuen Testaments, welche zusammen die „evangelische Heilige Schrift“ ausmachen.[3] Aristides darf mithin vor dem heidnischen Kaiser und der großen römischen Öffentlichkeit auf die Tatsache sich berufen, daß die Christen mehrere ursprüngliche Geschichtsquellen besitzen, welche sie Evangelium oder evangelische Heilige Schrift nennen, und was er daraus mitteilt, deckt sich vollständig mit den wesentlichen Grundzügen unserer heutigen Evangelien.

Beiläufig zehn Jahre später verfaßte auch der römische Philosoph Justin (100—165) zwei Verteidigungsschriften für die christliche Religion, sowie eine Kontroversschrift, betitelt „Dialog mit dem Juden Trypho“. In der ersten Apologie,[4] welche er in Rom dem Kaiser einreichte, erwähnt Justin „die Denkwürdigkeiten der Apostel, Evangelien genannt,“[5] und bezeugt, „diese Denkwürdigkeiten der Apostel und die Schriften der Propheten“ werden am Sonntag beim christlichen Gottesdienste vorgelesen.[6] Im Dialog versichert er, diese Denkwürdigkeiten seien von den „Aposteln und Jüngern“ Christi verfaßt.[7]

Weil beidemal die Mehrzahl steht, spricht er offenbar von zwei Aposteln, Matthäus und Johannes, und von zwei Jüngern, Markus und Lukas, also von allen vier Evangelisten. Kurz vorher hatte er übrigens in ein und demselben Satze Stellen aus allen vier Evangelien benutzt.[8] Die drei ersten zitiert er so oft, daß selbst entschiedenste Rationalisten zugestehen, unsere synoptischen Evangelien haben ihm vorgelegen.[9] Das Johannesevangelium begegnet uns bei Justin weniger oft. Doch finden sich mehrere

---

Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur, II, Freiburg, Herder 1902, 181 f.

[1] The Apology of Aristides, edited and translatet by J. Rendel Harris, Cambridge, University Press 1891, c. 17, p. 36.

[2] L. c. c. 16, 5.

[3] L. c. c. 15, 1; 16, 3; 17, 1.

[4] Geschrieben nach 148; s. Veil, Justinus des Phil. und Märt. Rechtfertigung des Christentums, Straßburg 1894, XXXI; Harnack, Chronologie der altchristl. Literatur I, 278; Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I, 205.

[5] Apologia Ia, n. 66; die Stellen werden zitiert nach Migne PP. graeci VI.

[6] L. c. n. 67. [7] Dialog. n. 103.

[8] Dialog. n. 88.

[9] Volkmar, Der Ursprung unserer Evangelien, Zürich 1866, 91.

Stellen, welche nur ihm entnommen sein können.[1] Auch Hilgenfeld bemerkt: „Sogar der Gebrauch des Johannesevangeliums wird schwer abzuweisen sein."[2] Harnack äußert sich zustimmend: „Ich will nicht in Abrede stellen, daß Justin das vierte Evangelium für apostolisch-johanneisch gehalten hat, und sein Urteil über die Herkunft der Apokalypse von dem Zwölfapostel scheint mir auch für das Evangelium ins Gewicht zu fallen."[3] Auch Loisy findet, daß die Christologie Justins ganz johanneisch sei, und daß sich der Apologet dieses Evangeliums bediene als Quelle von demselben Werte wie die Synoptiker.[4]

Während der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts vermehrten sich sowohl die Häresien als insbesondere die apokryphen Evangelien der Häretiker. Demgemäß waren die Kirchenschriftsteller veranlaßt, viel bestimmter und ausdrücklicher für die echten apostolischen Schriften einzutreten. Nicht bloß sehen wir aus ihren Zeugnissen, daß damals die vier kanonischen Evangelien sich vorfanden und den bekannten Aposteln und Apostelschülern zugeschrieben wurden, sondern auch, daß sie genau in derjenigen Textform und Textfülle, in welcher sie noch heute bestehen, vorhanden waren. Wählen wir unsere Gewährsmänner wieder aus verschiedenen Provinzen der Kirche aus, damit die Allgemeinheit des christlichen Glaubens an die Evangelien um so heller hervortrete.

Vorerst stoßen wir auf den Kanon der römischen Kirche, d. h. auf das Verzeichnis derjenigen heiligen Schriften, welche den Propheten und Aposteln zugeschrieben wurden und ebendeshalb beim Gottesdienste verlesen werden durften. Ein solches, ungefähr aus dem Jahre 170 stammendes Verzeichnis wurde von dem Gelehrten Muratori auf der Ambrosiana zu Mailand aufgefunden[5] und seither fast unzähligemal wieder abgedruckt, datiert und besprochen.[6] Es heißt darum auch das muratorische Fragment. Unter den neutestamentlichen Büchern, welche in der „katholischen Kirche" zugelassen sind, nennt der Kanon des Muratori vier und nur vier Evangelien, jene nämlich, welche noch heute die kanonischen heißen. Dagegen wird ein anderes Buch, der sogenannte „Hirt", ausgeschlossen, weil derselbe „erst neuestens, in unserer Zeit, unter

[1] Eingehend wird das bewiesen von Boese, Glaubwürdigkeit unserer Evangelien, 33 ff.; Cornely, Introductio III, ed. altera 220 sq. Vgl. übrigens die vorzügliche Monographie von Alfred Leonhard Feder S. J., Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus, Freiburg, Herder 1906.

[2] Einleitung in das N. T., 1875, 66.

[3] Harnack, Chronologie I, 674.

[4] Le quatrième Evangile, Paris 1903, 14.

[5] Muratori, Antiquitates italicae medii aevi, t. III, Mediolani 1740, 854.

[6] Wir benutzen den Text nach dem Faksimile von Tregelles, Canon Muratorianus, Oxford 1867.

dem Pontifikate Pius (des ersten) in Rom geschrieben wurde von Hermas, dem Bruder des genannten Bischofs", welcher 142 157 regierte.

Kurz nach 150 galten mithin die Evangelien, im Gegensatz zu dem „neulichst, in unserer Zeit" veröffentlichten „Hirt" des Hermas, als Schriften aus alter Zeit. Sicher wurden aber nicht Werke aus dem zweiten Jahrhundert so genannt. Die Evangelien waren also zu Rom spätestens um das Jahr 100 in Gebrauch, und zwar fanden sich alle zusammen bereits zu einem einheitlichen, aus vier Büchern bestehenden Ganzen vereinigt. „Denn", so bemerkt der Kanon, „obgleich in den einzelnen Büchern der Evangelien verschiedene Lehren vorgetragen werden, so tut doch diese Verschiedenheit dem Glauben der Gläubigen keinen Eintrag, weil alles, was die einzelnen Evangelien über die Geburt des Herrn, sein Leiden, seine Auferstehung, seinen Verkehr mit den Jüngern und seine zweifache Ankunft enthalten, von einem Geiste Gottes geoffenbart ist."[1]

Die genaueren Nachrichten, welche der muratorische Kanon über die Verfasser der zwei ersten Evangelien enthielt, kennen wir nicht, weil das Fragment an dieser Stelle abbricht. Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß er diese Evangelien, gemäß der allgemeinen Tradition der damaligen Zeit, dem Matthäus und Markus zuschreibt. Das dritte schreibt er ausdrücklich dem Lukas zu, dem Arzte und Begleiter Pauli, das vierte dem „Johannes aus dem Jüngerkreise".

Kurz danach lebte und schrieb in Afrika Tertullian (geb. 160), erst Katholik, in späterer Zeit Anhänger der montanistischen Irrlehre. Seine gelehrten Werke sind ganz durchwoben von Evangelientexten. Aus allen Zitaten ersehen wir, daß ihm wirklich genau und vollständig unsere Evangelien vorlagen; ja letztere lassen sich großenteils aus Tertullian wiederherstellen, so daß ein deutscher Gelehrter[2] geradezu ein Buch mit dem bezeichnenden Titel schreiben konnte: „Das Neue Testament Tertullians, aus dessen Schriften möglichst vollständig rekonstruiert."

Den apostolischen Ursprung dieser Evangelien nun betont Tertullian oft und entschieden. In seiner Schrift gegen Marcion, welcher das Lukasevangelium fälschte, heißt es: „Wir stellen vor allem fest, daß die evangelische Beweisquelle die Apostel zu Verfassern hat . . . Ich behaupte, daß bei den apostolischen Kirchen und bei allen, welche mit ihnen durch Gemeinschaft des Glaubens verbunden sind, dieses Evangelium des Lukas vom Anbeginn seiner Veröffentlichung vorhanden war, während das des Marcion den

[1] Fragment. Murator., rekonstruiert von Zahn, Gesch. des neutestamentlichen Kanons II, Erlangen 1890, 139 f.

[2] H. Rönsch, Leipzig 1871.

meisten Gemeinden unbekannt, keiner aber bekannt ist, ohne verdammt zu werden. Dasselbe Ansehen der apostolischen Kirchen steht auch den anderen Evangelien zur Seite, welche wir durch sie und nach ihnen besitzen, nämlich das Evangelium des Johannes und Matthäus, wie denn auch das Evangelium des Markus als dasjenige Petri bezeichnet wird, dessen Dolmetscher Markus war. Gleicherweise pflegt man auch das von Lukus verfaßte Evangelium dem Paulus zuzuschreiben. Was die Schüler veröffentlichten, erhält das Ansehen der Meister".[1]

Gleichzeitig mit Tertullian lehrte in Ägypten Klemens von Alexandrien (geb. um 150). Seine Jugend reichte, wie er selbst sagt, noch an die ersten Nachfolger der Apostel hinauf. Sein Lehrer Pantänus war ein unmittelbarer Schüler jener Ältesten, welche die Apostel gekannt und gehört hatten.[2] Mit Berufung auf die Ältesten nun erwähnt Klemens erst die Entstehung der drei synoptischen Evangelien durch Matthäus, Markus und Lukas. Sodann fügt er hinzu: Unter allen zuletzt habe Johannes geschrieben. Als dieser nämlich bemerkt habe, daß in den übrigen Evangelien die leibliche Seite an der Erscheinung Jesu dargelegt sei, habe er auf Zureden seiner Freunde und gehoben vom Geiste Gottes ein geistiges Evangelium geschrieben.[3]

Dieser Sachverhalt wird allseitig bestätigt durch Irenäus von Lyon. Derselbe schrieb zwischen den Jahren 174—189 sein gelehrtes Werk „Gegen die Häresien", worin er sich mit großer Klarheit, Gründlichkeit und Allseitigkeit über die Evangelien äußert.

Dieselben waren ihm so geläufig, daß ihre Worte bei jeder Gelegenheit ungesucht aus seiner Feder flossen. Aus den Evangelien des Matthäus, Lukas und Johannes teilt er beiläufig je 100 Stellen mit, aus Markus etwa ein Dutzend. Dieselben sind teils von bedeutendem Umfang. Auch gibt er wiederholt eingehende Referate über den Inhalt der Evangelienbücher. Zitate und Referate würden es ermöglichen, ähnlich wie bei Tertullian, einen Großteil der Evangelien aus seinem Werke allein zu rekonstruieren. Ein Vergleich zwischen der Evangelienrezension des Irenäus und derjenigen der heutigen Ausgaben ergibt die unbestreitbare Tatsache, daß der große Bischof von Lyon wirklich Text um Text unsere Evangelien benutzt und bespricht.

Über ihren Ursprung nun berichtet er folgendes: „Matthäus hat unter den Hebräern in deren Sprache seine Evangelienschrift herausgegeben zur Zeit, da Petrus und Paulus in Rom die frohe Botschaft verkündeten und die Kirche stifteten. Nach ihrem Weggange hat auch Markus, der Schüler und Dolmetsch Petri,

[1] Tertull. Adv. Marcion. IV, 2, 4. 5.
[2] Klem. Alex., Stromat. I, 1; Hypot. bei Euseb., H. E. V, 11; VI, 13.
[3] Euseb., H. E. VI, 14.

das, was von Petrus verkündigt worden war, uns schriftlich übergeben. Lukas aber, ein Begleiter Pauli, hat das Evangelium, welches von jenem gepredigt wurde, in seinem Werke aufgezeichnet. Danach hat Johannes, der Jünger des Herrn, der auch an seiner Brust ruhte, ebenfalls sein Evangelium herausgegeben, als er zu Ephesus in Asien weilte."[1]

Weit entfernt, sein Urteil über den apostolischen Ursprung der Evangelien als eigene Ansicht hinzustellen, beruft sich Irenäus vielmehr auf eine dreifache Bürgschaft. Erstlich kann er versichern, daß er nur den allgemeinen Glauben der Kirche seiner Zeit ausspreche.[2] Diesen Glauben kannte er aber besser wie irgend ein anderer. In Kleinasien geboren und unterrichtet, hatte er längere Zeit in Rom sich aufgehalten und ausgebildet, um schließlich auch die gallische Kirche kennen zu lernen. Überall erforschte er die Kirchenlehre mit solcher Wißbegierde, daß bereits Tertullian ihm den Ehrentitel beilegt: „Omnium doctrinarum curiosissimus explorator."[3] Seine Angaben über den allgemeinen zeitgenössischen Glauben an die Echtheit der Evangelien sind demnach unanfechtbar.

Irenäus geht jedoch über die Ansichten seiner Zeitgenossen hinaus und sammelt die Nachrichten der urkirchlichen Quellen bis hart an den Anfang des Christentums. Jede Frage prüft er im Lichte dieser ältesten Überlieferung, wie er sehr bestimmt versichert: „Müßte man nicht, wenn über eine Frage von einiger Bedeutung ein Streit entstände, auf die ältesten Kirchen zurückgehen, in denen die Apostel gelebt haben, und von ihnen in vorliegender Sache das erfahren, was gewiß ist und offenkundig? Und wenn uns die Apostel auch keine Schriften hinterlassen hätten, müßte man sich nicht an die Richtschnur der Überlieferungen halten, welche sie denen hinterlassen haben, denen sie die Kirchen anvertrauten?"[4] Insbesondere will er die Evangelienfrage aus der Urtradition entschieden wissen. Seine Mitteilungen über die Entstehung der Evangelien begleitet er mit dem oft erneuten Hinweis auf die Wichtigkeit der Überlieferung, von der man nicht abweichen dürfe.[5] Somit fand Irenäus diese Mitteilungen eben bei den urchristlichen Schriften und Männern.

Auf diese kann er sich übrigens auch aus eigener Erfahrung berufen. Sein Lehrer und Amtsvorgänger auf dem Bischofsstuhl von Lyon, der hl. Pothinus, starb im Jahre 177 als

---

[1] Irenäus, Adv. haer. III, 1, 1. Vgl. F. S. Gutjahr, Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses über die Abfassung des 4. kanonischen Evangeliums, Graz 1904.

[2] Adv. haer. III, 11, 8.

[3] Tertull., Adversus Valentinum c. 5.

[4] Iren., Adv. haer. III, 4, 1.

[5] S. die ersten Kap. des III. Buches Adv. haer.

Greis von 90 Jahren den Martertod.[1] Er konnte also den wißbegierigen Schüler aufs genaueste belehren über die Vorgänge in der Kirche bis hinauf ins erste Jahrhundert. Bevor indes Irenäus nach Gallien kam, hatte er während seiner Jugend in Kleinasien den Unterricht und Verkehr mehrerer Johannesschüler genossen. Oft und oft kommt er auf das Zeugnis derselben zu sprechen.[2] In wichtigen Lehrpunkten beruft er sich ausdrücklich auf sie: „Wie die Presbyter sich erinnern, welche Johannes, den Jünger des Herrn, gesehen haben";[3] „wie die bezeugen, welche Johannes von Angesicht zu Angesicht gesehen haben";[4] „wie das Evangelium und alle die Ältesten bezeugen, welche in Asien mit Johannes, dem Jünger des Herrn, zusammentrafen und versichern, Johannes habe es ihnen mitgeteilt".[5]

Am tiefsten und nachhaltigsten hatte Polykarp, der greise Johannesschüler auf dem bischöflichen Stuhle von Smyrna, auf den jugendlichen Irenäus eingewirkt. Immer steht Polykarp vor seinem Geiste, wie derselbe ihm die christliche Wahrheit erklärte, wie er von seinem vertrauten Verkehr mit dem Liebesjünger und anderen Jüngern des Herrn sprach und ihre Worte anführte.[6] Nichts prägte sich seinem Geiste und Herzen so fest und unerschütterlich ein wie diese Jugendeindrücke, die er von Polykarp empfangen hatte.[7] Seinen einstigen Mitschüler Florin, der im Begriffe stand, zur valentinischen Irrlehre abzufallen, erinnert er an ihren gemeinsamen Lehrer von Smyrna: „Im Angesichte Gottes kann ich bezeugen, daß dieser selige und apostolische Presbyter, wenn er etwas Derartiges gehört, laut aufgeschrien und sich die Ohren verstopft und seiner Gewohnheit gemäß ausgerufen hätte: ‚O guter Gott, für welche Zeiten hast du mich aufbewahrt, daß ich das erleben muß!' und hinweggeflohen sein würde von dem Orte, wo er sitzend oder stehend solches gehört hätte."[8] Der Grund aber, warum Irenäus in der Evangelienfrage wie in seiner ganzen Lehranschauung stets auf Polykarp und die übrigen Presbyter in Kleinasien sich stützt, liegt darin, daß sie Johannesschüler waren, daß die „Ältesten", die ihm den Glauben überliefert haben, „die Schüler der Apostel waren"[9], „bei den Aposteln in die Schule gingen" und treu zur Lehre der Apostel standen.[10]

[1] Euseb., H. E. V, 5.

[2] Funk, Opera PP. apost., editio secunda I, 378—389; Presbyterorum reliquiae ab Irenaeo servatae.

[3] Adv. haer. V, 33, 3.

[4] L. c. V, 30, 1. [5] L. c. II, 22, 5.

[6] Iren., Ad Florin., bei Euseb., H. E. V, 20.

[7] Iren., bei Euseb. l. c. V, 20, 5—6.

[8] Iren. l. c. V, 20.

[9] Des hl. Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung, entdeckt und herausgeg. von Karapet Ter-Mekerttschian und Erwand Ter-Minassiantz, in Texte und Untersuchungen XXXI, 1. Heft, Leipzig 1907, S. 26. [10] Iren., Adv. haer. V, 20.

So ruhen selbst die jüngsten Zeugen, die wir für die Echtheit der Evangelien anrufen, noch auf den Schultern der Apostelschüler. Und ihre Aussagen lassen sich im Zusammenhang mit den vorhergegangenen, älteren Zeugnissen hinaufverfolgen bis in die apostolische Zeit. Von Klemens von Alexandrien über Pantänus zu den alexandrinischen Jüngern der Apostel; von Irenäus durch Polykarp und die anderen kleinasiatischen Apostelschüler zu „Johannes und den übrigen, welche den Herrn gesehen hatten"; von Irenäus zu Papias, „dem Manne des Altertums", der selbst wieder zu den Füßen des Johannes und anderer Jünger Jesu gesessen; von Ignatius und seinem Freundeskreis unmittelbar in die Zeiten der Apostel hinein; vom ältesten römischen Kanon, den wir noch besitzen, über Justin und Aristides hinauf zu Klemens, dem Nachfolger der Apostelfürsten Petrus und Paulus, welche in Rom das Evangelium gepredigt, das ihre Zuhörer Markus und Lukas sodann niederschrieben: diese und viele andere Linien des Altertums, die sich kreuzen und queren, sie führen alle ohne Unterbrechung hinauf bis zum Ursprung der Evangelien selbst. Daß aber von Irenäus, Tertullian und Klemens von Alexandrien hinunter zu Origenes, Eusebius und der ganzen Theologie der Folgezeit die Evangelien als echt galten, ist von allen Gegnern eingestanden. Wir kommen damit zum letzten Beweis für den apostolischen Ursprung der neutestamentlichen Geschichtsbücher.

3. Die gemeinkirchliche Überlieferung.

Die einvernommenen Zeugen der altchristlichen Literatur wollen nicht etwa bloß ihre eigenen, persönlichen Anschauungen über die Evangelien kundtun. Sie betrachten, wie sich insbesondere aus der Darstellung des Irenäus, Tertullian und Klemens von Alexandrien, sowie aus dem muratorischen Fragment ergibt, ihre Anschauungen als Ausdruck des gemeinkirchlichen Glaubens. Die ganze Kirche schreibe das vierteilige Evangelium den apostolischen Männern Matthäus, Markus, Lukas und Johannes als Verfassern zu. In Alexandrien wie in Karthago, in Rom wie in Lyon, in Kleinasien wie in Griechenland treffe man überall und bei allen diese Überzeugung.

Erwiesenermaßen ist also seit dem Jahre 150 der Glaube an die Echtheit der Evangelien in der Kirche allgemein. Dieser gemeinkirchliche Glaube muß auf eine wirkliche Tatsache zurückgehen. Es wäre geradezu ein Wunder von Mystifikation und unerhörter Geschichtsfälschung, daß 50—100 Jahre nach den Aposteln eine so einstimmige, von Freund und Feind anerkannte Tradition sich bilden konnte, wenn anders sie nicht der Wirklichkeit entsprochen hätte.

Dazu kommt eine andere Erwägung von großer Tragweite.

Der erwähnte gemeinkirchliche Glaube vom Ursprung der Evangelien beruft sich auf apostolische Überlieferung, auf die Lehre und das ausdrückliche Zeugnis der Apostel und des apostolischen Zeitalters. Nichts ist offenbarer und aus der Literatur des zweiten Jahrhunderts ersichtlicher.

Origenes (geb. 185) faßt das Ergebnis derselben in die bündigen Worte zusammen: „Aus der Überlieferung habe ich gelernt, daß die vier von der gesamten Kirche Gottes, die unter dem Himmel ist, ohne Widerspruch anerkannten Evangelien von Matthäus, Markus, Lukas und Johannes geschrieben wurden."[1] Klemens von Alexandrien, des Origenes großer Lehrer, weist empört jede Berufung auf apokryphe Evangelien zurück, eben weil sie nicht durch angestammte Überlieferung als apostolisch anerkannt werden.[2] Tertullian betont den Marcioniten gegenüber das Verjährungsrecht der kanonischen Evangelien, indem sich ihre Echtheit auf das Zeugnis der apostolischen Kirche stütze und dieses selbst wieder auf der Bürgschaft der Apostel beruhe.[3] Daß Irenäus stetsfort die apostolische Urtradition für die Echtheit der Evangelienbücher anruft, ist bereits dargetan worden.[4] Der Verfasser des muratorischen Fragments spricht klipp und klar den kirchlichen Grundsatz aus: keine Schrift, und möge sie auch noch so alt und ehrwürdig sein, dürfe als heilige oder kanonische Schrift betrachtet werden, sie weise sich denn als apostolisch aus.

Damit ist die Apostolizität zum Prinzip der neutestamentlichen Bücher erhoben. Der Prüfstein der Apostolizität selbst aber war die apostolische Überlieferung. Überliefert oder nicht überliefert, das war in jedem Falle, bei jedem einzelnen Buche und in allen Gemeinden die entscheidende Frage. Mochte der Inhalt eines Buches auch noch so christlich sein; mochte ein Buch noch so alt und sein Verfasser noch so ehrwürdig sein, und mochte es selbst den Namen eines Apostels an der Stirne tragen, all das war umsonst, sofern die betreffende Schrift nicht durch die ununterbrochene Kette der Tradition als apostolische bezeugt wurde.

Als der syrische Bischof Serapion erfuhr, daß in einem Winkel seines Bistums das apokryphe Petrusevangelium als echt angenommen wurde, untersagte er es mit dem strengen Verweise: „Wir, Brüder, nehmen Petrus und die übrigen Apostel wie Christus an; was aber fälschlicherweise ihren Namen trägt, lehnen wir als Wohlunterrichtete ab, da wir wissen, daß solches uns nicht überliefert worden ist."[5] Selbst wirklich apostolische Schriften wurden von den einzelnen Gemeinden so lange zurück-

[1] Origen., Comment. in Matth., Prol.; Migne, PP. gr. 13, 829.
[2] Klem. Alex., Stromat. III, 13.
[3] Tertull., Advers. Marc. IV, 4. 5.
[4] Oben S. 57.
[5] Euseb., H. E. VI, 12, 3.

gewiesen, als ihre allgemeine Überlieferung nicht unzweifelhaft feststand. So kam es, daß einzelne Apostelbriefe, sowie die Apokalypse des hl. Johannes nicht gleich in allen Kirchen eingebürgert und zur Bibel gerechnet wurden. Erst mußte die apostolische Überlieferung derselben ermittelt werden, bevor ihre Echtheit anerkannt werden konnte.

Nun galten die Evangelien in den Jahren 130—170 als apostolisch überliefert. Soweit das Gedächtnis der Lehrer um 170 zurückreichte, war die Echtheit der vier Evangelien immer festgehalten worden auf Grund apostolischer Tradition. Die Männer aber, aus deren Hand die damalige Generation diese Überlieferung empfing, hatten sie selbst unmittelbar von den Aposteln und Apostelschülern empfangen. Die Kette zwischen dem ersten und zweiten Jahrhundert, zwischen apostolischer und nachapostolischer Tradition ist also geschlossen. Ring an Ring reicht sie hinauf bis an die Tage, da Matthäus, Markus, Lukas und Johannes ihre Bücher schrieben. Die Evangelien müssen apostolisch sein.

Die apostolische Überlieferung entstand und erhielt sich übrigens unter so strengen Maßnahmen und Vorsichtsmaßregeln, daß Täuschung und Betrug einfach undenkbar sind.

Die apostolischen Verfasser adressierten ihre Schriften durchwegs an bestimmte Kreise, Gemeinden oder Einzelpersonen. Matthäus schrieb für die Christengemeinden in Palästina; Markus für die Gemeinde in Rom; Paulus bestimmte seine Briefe für „alle Heiligen zu Ephesus, zu Philippi, zu Rom . . ., für die Kirche zu Korinth, zu Thessalonika, in Galatien . . . für Titus, Timotheus, Philemon". Um die Adressaten vor jedem Zweifel über die Herkunft ihrer Schriften zu bewahren, fügten sie die eigenhändige Unterschrift bei[1] und machten bisweilen noch eigens auf den Charakter der Schriftzüge aufmerksam.[2] Übergaben sie die Schriften nicht persönlich den Adressaten, so wählten sie als Überbringer durchaus zuverlässige Gesandte und versahen diese wo nötig, mit eigenen Begleitschreiben. So ist der erste Brief des hl. Johannes ein Ausweis für das vierte Evangelium. Gelegentlich werden die schwersten Drohungen ausgesprochen gegen diejenigen, welche an dem übersandten Texte irgendwas ändern würden.[3] Überhaupt sorgten die Apostel selbst ängstlich für die Reinerhaltung ihrer schriftlichen wie mündlichen Lehre.[4] Unter ihrer Aufsicht wurden die neutestamentlichen Schriften von den ursprünglichen Adressatkirchen aus weiterverbreitet. Manche Hagio-

[1] 1 Kor. 16, 21; Kol. 4, 18.
[2] Gal. 6, 11; 2. Thess. 3, 17.
[3] Offbg. 22, 18 f.
[4] Gal. 1, 7 f.; 2. Thess. 2, 2. 15.

graphen lebten noch zur Zeit, als ihre Schriften und insbesondere die Evangelien beinahe schon Gemeingut der Gesamtkirche geworden waren. Bei den Zeitgenossen der Evangelisten war mithin ein Irrtum über die Herkunft der Evangelien ausgeschlossen.

Die nachfolgenden Generationen der Christenheit überwachten den angestammten Schatz mit einer ebenso großen und geradezu peinlichen Ängstlichkeit und Sorgfalt. Die Abschriften von apostolischen Autographen wurden nur dann als solche anerkannt, wenn ihnen das Zeugnis derjenigen Gemeinden oder Personen aufgedrückt war, welche sie von den Aposteln empfangen hatten.[1] Dieses Zeugnis wurde nach dem Vorgange der apostolischen Zeit durch eigene Beglaubigungsschreiben ausgestellt. Mußte doch sogar die Echtheit der ältesten Väterschriften auf diese Weise verbürgt werden! Die Gemeinde von Philippi ließ sich die Briefsammlung des hl. Ignatius eigens durch Polykarp, den Freund des Johannesschülers von Antiochien, bestätigen und besiegeln.[2] Irenäus beschwört den Kopisten eines seiner Bücher, die Abschrift gewissenhaft mit der Vorlage zu vergleichen und auch diese Beschwörung beizulegen.[3] Um so mehr überwachte man die Herkunft und Reinerhaltung der apostolischen Schriften, welche ungleich höheres Ansehen und größere Bedeutung hatten in der Kirche als die ehrwürdigsten Väterschriften. Stiegen dennoch Zweifel auf an der Echtheit einer Schrift oder auch nur eines einzelnen Schrifttextes, griff man auf die Urexemplare der Apostel zurück, welche solange als möglich erhalten wurden. Noch Tertullian ruft den Irrlehrern zu: „Durchlaufe die apostolischen Kirchen, in denen die Lehrstühle der Apostel noch stehen, in welchen noch die authentischen Schriften derselben selbst vorgelesen werden, jene Schriften, in welchen die Stimme jedes Apostels nachklingt, aus welchen sein Antlitz niederschaut."[4]

Zu alldem waren die Schriften jeder Kirche einer ständigen doppelten Kontrolle unterworfen, einer amtlichen durch die Vorsteher und einer öffentlichen durch die Gläubigen.

Die Wachsamkeit über die heiligen Bücher war den Bischöfen und Priestern zur Amtspflicht gemacht. Die für den Gottesdienst bestimmten Exemplare wurden bei ihnen aufbewahrt.[5] Unter ihrer Aufsicht hüteten die Lektoren, eine eigene Klasse von Klerikern, den Schatz der heiligen Schriften.[6] Diese hatten im Notfall ihr Leben dafür einzusetzen. Wer die heiligen Bücher den Heiden auslieferte, wurde als Apostat betrachtet und von der Kirche

[1] Tertull., Adv. Marc. IV, 4.
[2] Polykarp., Ep. ad Philipp. c. 3 u. 13.
[3] Iren. bei Euseb., H. E. V, 32, 2.
[4] Tertull., De praescr. c. 36.
[5] Iren., Adv. haer. IV, 32.
[6] Justin., Apolog. I, 67.

ausgeschlossen.[1] Auch die Fälschung der Bibel wurde mit den schwersten Strafen belegt. Ein kleinasiatischer Presbyter, der aus unverständigem Eifer die „Akten der Thekla und des Paulus" erfunden und dem Völkerapostel zugeschrieben hatte, wurde seines Amtes entsetzt.[2] Der 60. (59.) apostolische Kanon, welcher inhaltlich noch dem zweiten Jahrhundert angehört, ordnet die Amtsentsetzung an für jeden, der unterschlagene Schriften als heilige vorlesen läßt „zum Verderben des Klerus und des Volkes".[3]

Das christliche Volk seinerseits war mit den heiligen Schriften sehr wohl vertraut. Sie wurden ihm öffentlich beim Gottesdienste vorgelesen.[4] Insonderheit erwähnt Justin, es werden alle Sonntage „die Denkwürdigkeiten der Apostel, Evangelien genannt", durch die Lektoren den Gemeinden vor Augen geführt.[5] So war das Volk mit dem Inhalte und Wortlaute derselben gut bekannt. Bei seiner unbegrenzten Verehrung für sie erspähte es mit Argusaugen jede Neuerung in bezug auf das überlieferte Schriftgut. Die Gemeinden kontrollierten sich auch gegenseitig angesichts des ständigen und innigen Verkehrs, welcher unter ihnen, besonders zwischen Mutter- und Tochterkirchen herrschte. Alle wichtigen Wahlen, Erlasse, Ereignisse teilen sie sich gegenseitig mit. Um so mehr Aufsehen würde es erregt haben, wenn irgendeine Kirche Apokryphen als Apostelschriften ausgegeben oder auch nur den Text einer Apostelschrift geändert haben würde.

Der Versuch, in einzelnen Gemeinden den Barnabas-, Klemens- oder dritten Korintherbrief den apostolischen Büchern beizugesellen, begegnet einem wahren Sturm der Entrüstung.[6] Ja, noch zur Zeit der hh. Augustinus und Hieronymus erhob sich das Volk einer Provinz wie ein Mann, als ein Bischof in der Jonasgeschichte den Namen einer Pflanze mit „Efeu" übersetzen ließ, statt wie bisher mit „Kürbis". Der Aufstand legte sich nicht, bis der Kürbis den Efeu wieder verdrängt hatte in der Schriftlesung.[7]

So ist die gemeinkirchliche Überlieferung nicht nur ein lebendiger Beweis für die Echtheit der heiligen Bücher, sondern auch eine unumstößliche Bürgschaft ihrer Unverfälschtheit.

---

[1] Augustin., De Baptism. VII, 2.

[2] Tertull., De Baptism. c. 17.

[3] Can. Apost. ed. Harduin, Acta Conciliorum I, Paris 1715, 23. Über das Alter vgl. Funk, Das achte Buch der apostolischen Konstitutionen und verwandte Schriften, Tübingen 1893; und derſ., Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften, in Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengesch., herausgeg. von Ehrhardt-Kirsch II, Mainz 1901, 179 ff.

[4] Kol. 4, 16; 1. Thess. 5, 27; Justin., Apol. I, 67; Tertull., De praescr. c. 36. [5] L. c. 66, 67.

[6] Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, 326 ff.

[7] S. Augustin., Epist. 104, al. 88; Hieron., Epist. 112, al. 89, n. 21 sq.

Fassen wir zusammen. Die Evangelien sind echt. Die apokryphen wie die kanonischen Evangelien selbst, die nichtkirchlichen Lehrer wie die kirchliche Literatur der ältesten Zeit, die nichtchristliche wie die gemeinkirchliche Überlieferung zeugen für das hohe Alter und die apostolische Herkunft unserer Evangelienschriften. Wer dieses riesige, kritisch unanfechtbare Beweismaterial nicht als zwingend anerkennen will, muß mit viel mehr Grund alle profanen Geschichtsquellen der Vorzeit ablehnen und damit die Geschichte selbst aufheben. Die Echtheit der Evangelien leugnen wollen, ist demnach ein im höchsten Grade unkritisches und unhistorisches Unterfangen.

Alle Evangelien sind echt. Die moderne liberale Kritik, gezwungen durch die Evidenz der Tatsachen, hat sich endlich herbeigelassen, die Echtheit der drei synoptischen Evangelien anzuerkennen. Die aus krankhafter Kritisiersucht noch widerstreben, haben höchstens Anspruch auf das aufrichtige Beileid ihrer Fachgenossen. Hingegen versteift sich die Großzahl der liberalen Bibelkritiker immer noch darauf, den johanneischen Ursprung des vierten Evangeliums zu bestreiten. Einschüchtern darf diese negative Stellung vieler Kritiker nicht. Es gab eine Zeit, und sie liegt kaum eine Spanne hinter uns, da man viel lauter und siegesfroher die Unechtheit der Synoptiker als ein für allemal und offenkundig bewiesen erklärte. Wenige Jahre, und das ganze stolze Bollwerk der Offenbarungsgegner war gestürzt, und schon verkündet der Obmann der liberalen Schule, auch die noch übrigen Positionen werden eine nach der anderen fallen, um der alten Tradition wieder recht zu geben.[1]

Letzteres dürfte betreff der Echtheitsfrage des vierten Evangeliums um so eher eintreffen, als die Gründe des Gegners im umgekehrten Verhältnis stehen zu seiner Siegesgewißheit. Bezeichnend ist vor allem, daß die gegnerische Kritik sich nur auf innere Kriterien beruft, auf die allein selten oder nie Verlaß ist. Die einen verwerfen das Evangelium mit Otto Schmiedel wegen seiner „Verschiedenheit von den Synoptikern".[2] Andere rügen im Gegenteil mit Oskar Holtzmann, daß seine Erzählungen „von den gleichen Abschnitten der drei ersten Evangelien schriftstellerisch abhängig sind. Einer der zwölf Apostel hat also das Johannesevangelium sicher nicht verfaßt."[3] Während Holtzmann überall Abhängigkeit des Johannes von den Synoptikern wittert, sagt Harnack:[4] „Es spricht einiges dafür, daß Johannes den Lukas gelesen hat, aber mehr läßt sich nicht sagen." Allein weder die Abhängigkeit von den Synoptikern, noch die Verschiedenheit von

[1] Harnack, Chronologie der altchristlichen Literatur I, X f.
[2] Otto Schmiedel, Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung, 2. Aufl., Tübingen, Mohr 1906, 18.
[3] Oskar Holtzmann, Christus, Berlin, Quelle & Meyer 1907, 33.
[4] Lukas der Arzt, 159 f.

ihnen, sofern sie wirklich vorhanden, widersprechen der johanneischen Urheberschaft; diese Schwierigkeiten könnten höchstens bei der Glaubwürdigkeit des Evangeliums in Betracht fallen. Ob mit Grund oder ohne Grund, ist deshalb auch nicht hier, sondern bei der Frage über die Glaubwürdigkeit des Johannesevangeliums zu untersuchen.

Wirklich gehen alle Vorurteile gegen die Echtheit des Johannesevangeliums in erster und letzter Instanz aus von der behaupteten Unglaublichkeit seines Inhalts. Die Zweifel am johanneischen Ursprung dieser Schrift stützen sich nicht auf „positive Beobachtungen am Text und positive über die Tradition hinausführende Erkenntnisse . . ., sondern die Vertreter solcher Hypothesen waren nur in dem negativen Urteil einig, ein persönlicher Schüler könne das Buch nicht geschrieben haben, da sein Inhalt aus verschiedenen, teils geschichtlichen, teils psychologischen, teils philosophisch-dogmatischen Gründen unglaublich sei.“[1]

Die Echtheit des Johannesevangeliums kann also nur insofern angezweifelt werden, als seine Glaubwürdigkeit zweifelhaft ist. Daß letzteres nicht der Fall, wird sich später zeigen. Inzwischen steht uns die äußere Bezeugung der johanneischen Urheberschaft Bürge, daß auch die inneren, aus dem Evangelium entnommenen Kriterien nicht gegen die Echtheit sprechen können. Wird diese durch die einhellige, allseitig gut informierte äußere Überlieferung verbürgt, dann ist ein Konflikt der letzteren mit der inneren Kritik nicht denkbar. Es wäre das wirklich ein unerhörtes Unikum in der Literärgeschichte.

Nun tritt aber, wie sich aus den eben angestellten Untersuchungen ergibt, die altchristliche Tradition mit derselben Einmütigkeit für die Echtheit des vierten wie der drei übrigen Evangelien ein. Und diese Tradition zeigt sich über die Herkunft des vierten Evangeliums sogar unmittelbarer und offenkundiger informiert, als das bezüglich der synoptischen der Fall ist. Johannes, der in Frage stehende Verfasser, lebte nämlich bedeutend länger als die Synoptiker; er gab noch zu Ende des ersten Jahrhunderts jenen Schülern Aufschlüsse, welche diese teils direkt, teils durch ihren Jünger Irenäus uns übermittelt haben.

Ein einziges Bedenken fällt vom Zeugnis der Johannesjünger für die Sache der negativen Kritik ab. Nach Eusebius berichtete Papias, daß in Kleinasien neben dem Apostel Johannes noch ein Presbyter desselben Namens gelebt habe.[2] Die Kritik stand keinen Augenblick an, diesen Presbyter zum Lehrer des Papias und Verfasser des Evangeliums zu machen.

Allein Eusebius gesteht selbst, seine Annahme, daß ein vom

[1] Theodor Zahn, Realenzyklopädie für protestantische Theologie, 3. Aufl., IX, 280. [2] Eus. III, 39.

Apostel verschiedener Johannes in Kleinasien gelebt, stütze sich auf die zweimalige Nennung des Namens Johannes in der Vorrede des Werkes des Papias. Es liegt auf der Hand, wie problematisch ein solcher Schluß ist. „Der Presbyter Johannes ist überhaupt eine Fehlgeburt der kritischen Not und der mangelhaften Bildung des Eusebius."[1] Sonder Zweifel ist der Presbyter Johannes eins mit dem gleichnamigen Apostel.[2]

Wäre aber auch die Existenz des Doppelgängers Johannes bei Papias gesichert, so würde erst die Frage sich erheben, ob dieser oder der Apostel den Papias unterrichtet und das Evangelium verfaßt habe. Nun bezeichnet gerade Eusebius den Papias als Hörer des Theologen und Apostels Johannes,[3] und Irenäus führt den letzteren als Evangelisten auf unter ständiger Berufung auf seinen Lehrer Polykarp, der gleichfalls Johannesschüler war.[4] Das allein schon würde genügen, um die Echtheit des vierten Evangeliums festzustellen. Eine eingehende Behandlung der Johannesfrage könnte nur in einer eigenen Monographie geboten werden. Es sei, von den früher[5] genannten protestantischen Auktoren abgesehen, verwiesen auf die Forschungen und Darstellungen von Schanz,[6] Cornely,[7] Fillion,[8] Batiffol,[9] Knabenbauer,[10] Mangenot,[11] Fouard,[12] Th. Calmes,[13] Belser,[14] Lepin,[15] G. Lahousse,[16] Dausch,[17] L. Murillo.[18]

Die Evangelien sind echt in der wesentlichen Textgestalt, wie wir sie noch besitzen. Unser Evangelientext ist wesentlich derjenige des Origenes, des Clemens von Alexandrien,

---

[1] Zahn a. a. O. 284.

[2] Bardenhewer, Geschichte der altchristlichen Literatur I, Freiburg 1902, 538 ff.; Lepin, L'origine du quatrième Evangile, Paris, Letouzey 1907, 87 ss.

[3] Chron. ad a. Abr. 2122.

[4] S. oben S. 57. [5] S. 28 f.

[6] Kommentar über das Evangelium des hl. Johannes, Tübingen 1885.

[7] Historica et critica Introductio t. III, ed. altera, Paris 1897.

[8] Evangile selon S. Jean, Paris 1887.

[9] Six leçons sur les Evangiles, 4me éd., Paris 1897.

[10] Commentarius in Evangelium secundum Ioannem, Paris 1898, und derſ., Der Verfasser des 4. Evang. und Loisy, Stimmen aus Maria Laach, 68. Bd. (1905), 154—170.

[11] Dictionnaire de la Bible, III, Paris 1903, 1167 ss.

[12] Saint Jean et la fin de l'âge apostolique, 1904.

[13] L'Evangile selon S. Jean, Paris 1904, dazu Leopold Fonck, Streifzüge durch das Gebiet der neuesten kath. Ev.-Forschung, Zeitschrift für kath. Theologie, 28. Jahrg., Innsbruck 1904, 545—570.

[14] Das Evangelium des hl. Johannes, Freiburg 1905, dazu Belsers Einleitung in das N. Test. I, Freiburg 1901, 259—368.

[15] L'origine du 4me Evangile, Paris 1907; La valeur historique du 4me Evangile, Paris 1907.

[16] Le problème johannique, Bruxelles 1908.

[17] Das Johannes-Evang., Münster i. W. 1909.

[18] San Juan, Estudio crítico-exegético, Barcelona, Gila, 1908, 9—135.

des Tertullian, des Tatian, des Syrus Sinaiticus, des Irenäus, des Justin — des ganzen zweiten Jahrhunderts. Und die Evangelien des zweiten Jahrhunderts wollen in jeder Hinsicht eins sein mit denjenigen der Apostelschüler und der Apostel selbst. Wer mithin die wesentliche Unverfälschtheit der Evangelien leugnet, sieht sich zu der Alternative gedrängt: entweder anzunehmen, daß alle hervorragenden Männer des zweiten Jahrhunderts betrügen, indem sie diese Evangelien vom ersten Jahrhundert herleiten, oder dann zu behaupten, daß die Gewährsmänner des ersten Jahrhunderts, die Apostel und Apostelschüler betrogen, indem sie die kaum entstandenen Evangelientexte fälschten und sie so ihren Nachfolgern übergaben. Beide Alternativen sind evident unrichtig. Die gemeinkirchliche Tradition und die Textkritik leisten zudem den lebendigen Beweis, daß die Evangelien — unbedeutende Varianten, die nicht vermeidlich sind, abgerechnet -- unversehrt von Geschlecht zu Geschlecht sich bis auf uns vererbten.

Zweites Kapitel.

Die Glaubwürdigkeit der Evangelien.

I. Bestreitung der Glaubwürdigkeit.

Glaubwürdigkeit der Evangelien nach urchristlicher Überzeugung. - Bestreitung derselben durch die heidnischen und jüdischen Polemiker — durch die Rationalisten. — Reimarus' Betrugshypothese. — Die „natürliche" Evangelienerklärung. — Dr. Paulus, Renan und die romanhaften „Leben Jesu". — Strauß' Mythenhypothese. — Baurs Tendenzhypothese. — Die skeptische Evangelienkritik Bauers. - Leugnung der Existenz Jesu. — Die liberale oder historisch-kritische Schule. Ihre heutige Stellung zu den Evangelien: die Evolutionshypothese.

Die nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes benannten Evangelien stammen wirklich aus apostolischer Hand. Das ist das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchungen. Damit ist aber auch das Problem der Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte seiner Lösung nahegerückt. Die christliche Kirche erblickte — von der Inspiration ganz abgesehen — im apostolischen Ursprung der neutestamentlichen Geschichtsbücher von jeher die wissenschaftliche Bürgschaft dafür, daß alles wahr, zuverlässig, glaubwürdig sei, was in ihnen erzählt wird.

„Diese Überzeugung ist so fest, daß auch die Irrlehrer für die Evangelien in die Schranken treten und daß jeder von ihnen ausgeht, um seine Lehre zu bekräftigen," schreibt bereits Irenäus.[1]

[1] Adv. haer. III, 11, 7.

Sooft die Häretiker zum Angriff auf den christlichen Glauben übergehen, nehmen sie Zuflucht zu den kanonischen Evangelien, oder dann zu Apokryphen, welche jedoch auf den Stelzen apostolischer Evangelien gehen mußten. Anders als durch wirkliche oder scheinbare Übereinstimmung mit dem Evangelium war keine Lehre erfolgreich zu verteidigen. Aber auch in der Defensive gegen die kirchliche Orthodoxie setzen die Häretiker als selbstverständlich voraus, daß sich die katholischen Lehrer auf die Evangelien berufen. Die Ablehnung des evangelischen Zeugnisses würde die Angriffswaffe der Katholiken stumpf gemacht haben. Indem die Irrlehrer den Instanzenweg der Evangelien anerkennen, beweisen sie offenkundig, wie fest man hüben und drüben von der Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte überzeugt war.

Wenn je eine Sekte gegenteilige Vorbehalte machte, wie beispielsweise die Aloger, dürfen wir zum voraus überzeugt sein, daß sie sich bereits außerhalb des Rahmens der christlichen Bekenntnisse befand. Daß die Nichtchristen den Inhalt des Evangeliums als nichtgeschichtlich bestreiten mußten, ist ohne weiteres klar. Die heidnischen Polemiker Celsus, Lukian, Porphyrius und Julian der Abtrünnige, wie die Talmudisten und Rabbinen des ganzen nachchristlichen Judentums führen die evangelischen Erzählungen zum Großteil auf Betrug zurück.

Gelehrige Schüler erhielten sie innert der christlichen Gemeinde erst unter den älteren Rationalisten des 18. Jahrhunderts. Die ganze oberflächliche Philosophie des 18. Jahrhunderts lief darauf hinaus, den Zusammenhang zwischen Natur und Offenbarung, sowie zwischen Geschichte und Vernunftwahrheiten zu zerreißen.

Für wahr hielt sie einzig, was sie „natürlich" und „vernünftig" hieß. Natur und Vernunft galten als einzige, ewige, unveränderliche Größen. Das nach Rousseau orientierte Zeitalter glaubte, daß der Mensch in seiner Vernunft alles berge, was ihm für Zeit und Ewigkeit nottue, und daß er sich nur „naturgemäß" zu entwickeln brauche, um das Menschheitsideal zu verwirklichen. Eine Offenbarung und Übernatur sei weder wünschenswert noch möglich. Aber auch der Geschichte bedurfte diese Weltanschauung nicht mehr; war doch das historische Geschehnis weder eine Frucht der Vernunft noch der Natur, und barg es doch nichts, was in Vernunft und Natur nicht schon enthalten war!

So zerschnitt der Rationalismus das Band zwischen Religion und Geschichte, zwischen natürlicher Religion und Offenbarungsreligion. Alle „geschichtliche" und „geoffenbarte" Religion, auch die christliche, war vor dem Forum des „philosophischen" Jahrhunderts im besten Falle nur eine Verhüllung der allein wahren natürlichen Religion, zumeist aber reiner Betrug und Humbug.[1]

[1] Vgl. A. Harnack, Das Christentum und die Geschichte. 5. Aufl., Leipzig, Hinrichs 1904, 4 f.

Von dieser Warte aus ging man nun auch an die Kritik der durchaus übernatürlich gestimmten Offenbarung und Geschichte des Neuen Testaments.

1. Die Betrugshypothese.

Der erste, welcher die Brandfackel des Rationalismus ans Evangelium legte, war der Hamburger Gymnasialprofessor Hermann Samuel Reimarus (1694—1768). Neben anderen Werken schrieb er eine 4000 Seiten umfassende „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes".[1] Doch starb er, ohne letztere veröffentlicht zu haben. Kurz darauf bemächtigte sich Lessing derselben und gab die bedeutendsten Partien davon heraus unter dem Namen „Wolfenbüttler Fragmente".[2] Zwar hängte er ihnen, wie der Wandsbeker Bote witzig bemerkt, „Maulkörbe um, aber die Hunde haben doch durch ihr Gebell und ihre Bissigkeit viele Leute erschreckt".

Am einschneidendsten sind das dritte Fragment: „Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten", sowie das siebte (letzte): „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger". Die Unmöglichkeit jeder übernatürlichen Offenbarung wird darin als Grundsatz ausgesprochen und die ganze biblische, insbesondere aber die neutestamentliche Geschichte als Trug gestempelt. Wir müssen einige Hauptstellen der Fragmente mitteilen, um die Gedankengänge ihres Verfassers würdigen zu können.

Im dritten Fragment lesen wir: „Das Christentum gebrauchte sich des Vorteils, daß es anfangs fast nichts als die natürliche und vernünftige Religion den Heiden entgegensetzte, die Geheimnisse des Glaubens aber, die damals schon aufgekommen waren, als eine disciplinam arcani zurückhielt, bis die Neubekehrten völlig unter den Gehorsam des Glaubens gebracht waren. Man erdichtete auch wohl zur Bestärkung der christlichen Lehre durch pias fraudes allerlei Bücher, Weissagungen und Wunder, welche durch dreistes Vorgeben bei der Unwissenheit Glauben gefunden" (S. 337). Die Christen sind „bloße Papageien" (S. 343), „bei denen es nicht fehlt, daß sie das, was ihnen vorgesagt worden, wieder nachsagen". Wäre dagegen „ein Mensch vernünftig erzogen und käme dann mit gesetzten und geübten Gemütskräften und ohne Vorurteil, ja ohne einmal zu wissen, was die Bibel für ein Buch sei, über die Bibel, so würde er sie nicht nur ohne Bewegung lesen, sondern bald für einen Roman und Sammlung der alten fabularis historiae, bald für eine Geschichte der Torheit und Bosheit der Besten unter

[1] J. D. Strauß, H. S. Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, Leipzig 1862.

[2] Braunschweig 1774—1778.

dem jüdischen Volke, bald für eine unverständliche Enthusiasterey oder auch verständliche Betrügerey ihrer Priester und so ferner halten" (S. 343).

Wie die Bibel im allgemeinen, wird sodann auch das Evangelium kurzweg als Betrug charakterisiert. Christus habe lediglich die Absicht gehabt, durch Anzettelung eines Volksaufstandes gegen die Römer sein Land von fremder Macht zu befreien. Als dieses sein „Systema" vereitelt worden sei und die Jünger sich betrogen sahen, haben sie sich dadurch aus der Klemme zu ziehen versucht, daß sie dem gekreuzigten Meister eine andere Absicht, ein zweites „Systema" unterschoben, vorgebend, derselbe habe nicht ein politischer Befreier, sondern ein geistiger Erlöser sein wollen. Zur alten Hantierung zurückzukehren, war ihnen zu sauer; sie hatten durch das ewige Umherziehen die Arbeit verlernt; sie hatten auch gesehen, daß die Predigt des Gottesreiches ihren Mann wohl ernährt; die dienstbaren Weiber hatten sie und den Meister stets gut beköstigt. Warum also dieses Gewerbe nicht fortsetzen? Es würden sich Einfältige genug finden, an das zweite „Systema" vom Erlöser aller Menschen zu glauben. So stahlen sie den Leichnam, verbargen ihn und verkündeten der Welt, er sei auferstanden und werde demnächst wiederkommen, um seine Erlösung durchzuführen. „Da nun die Geschichte Jesu bei seinen Jüngern nach geändertem Systemate in den wichtigsten Punkten anders lautet, als sie vorhin würde gelautet haben; da sie Dinge, worauf ihr neues Systema hauptsächlich ankommt, als geschehen erzählen, wovon sie doch vor der Änderung ihres Systematis nicht das geringste gewußt und andere Dinge aus der Geschichte weglassen, woran sie vor der Änderung ihres Systematis notwendig müssen gedacht haben, so richtet sich ihr neues Systema nicht nach der Geschichte, sondern die Geschichte muß sich nach ihrem neuen Systemate richten . . . und Jesus muß in seinem Leben Dinge gesagt und verheißen, ja der ganze Rat deßfalls getan haben, davon sie vorhin nicht das mindeste gewußt" (S. 125 f.).

„So können wir nicht anders denken," als daß die „Jünger Jesu nur wegen fehlgeschlagener Hoffnung nach seinem Tode ein ander Systema seiner Absichten, nämlich ein leidender geistlicher Erlöser der Menschen zu werden, ersonnen, und darnach die Erzählung seiner Reden und Verrichtungen abgefasset haben, folglich diese Erzählung und Systema soferne ungegründet und falsch sei" (S. 127).

Das war aber doch der Flunkerei zu viel. Sogar Reimarus' und Lessings Zeitgenosse Semler, selbst Rationalist und Vater „des kritischen Historismus, sah sich veranlaßt, Satz für Satz des Wolfenbüttlers zu widerlegen.[1] So viel Ehre verdiente er nun

[1] Johann Salomo Semlers Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten, insbesondere vom Zweck Jesu und seiner Jünger, Halle 1779.

freilich nicht. Die Folgezeit wandte sich mit Scham von ihm ab. David Friedrich Strauß, Reimarus' Biograph, fand es widerlich, daß der Fragmentist „bald die (evangelischen) Tatsachen, bald die Erzählungen für Blend- und Machwerke von Betrügern ausgab".[1] Albert Schweitzer, der sonst eine Lanze bricht für Reimarus, heißt die vom Haß diktierte „Schutzschrift" dennoch „eine Kampfschrift, nicht eine objektive historische Studie . . . Es war nur eine Nothypothese, daß er das Urchristentum aus einem Betrug herleitete".[2] Die Fragmente sind „so durchaus rationalistisch im schlimmen Sinne, verraten in den meisten Punkten so wenig geschichtliches und religiöses Verständnis, daß die Wissenschaft über sie längst zur Tagesordnung übergegangen ist".[3] „Dieses Beispiel ist bezeichnend für den jenem Rationalismus durchgängig eigenen Mangel an wirklichem geschichtlichen Sinn und psychologischen Verständnis in religiösen Fragen."[4]

2. Die „natürliche" Evangelienerklärung.

Das Problem, vor das sich der Rationalismus gestellt sah, forderte indes immer lauter eine befriedigende Lösung. Reimarus-Lessing hatten erst recht gezeigt, wie ungeheuer der Gegensatz zwischen der rationalistischen Offenbarungsleugnung und der evangelischen Geschichte sei. Die bisherigen Bemühungen, Rationalismus und biblisches Christentum miteinander auszusöhnen, waren gescheitert. Der Heidelberger Professor Gottlob Paulus († 1851) versuchte eine neue Lösung des Rätsels.[5]

Eingedenk des jämmerlichen Fiaskos des Wolfenbüttler Fragmentisten und doch getreu seiner rationalistischen Weltanschauung ließ er das Evangelium als Geschichte scheinbar gelten, deutete es aber „natürlich", „vernünftig". Alle Wundertatsachen und alle übernatürlichen Wahrheiten überhaupt wurden, ob es anging oder nicht, auf das Niveau rein natürlicher Begebenheiten herabgezogen und auf jeden Fall der evangelische Text so gepreßt, gekürzt oder erweitert, unter- und ausgelegt, bis in ihm nichts Übernatürliches mehr vorhanden war.

Zu diesem Zwecke nahm die „natürliche" Erklärung an, die Evangelisten hätten sich den wundersüchtigen, abergläubischen und

---

[1] Strauß, Ulrich von Hutten, III, Leipzig 1860, Vorrede.
[2] Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede, Tübingen, Mohr. 1906, 22 f.
[3] Otto Schmiedel, Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen, Mohr. 1906, 3.
[4] Otto Pfleiderer, Die Entstehung des Christentums, München, Lehmann 1905, 4.
[5] Paulus, Kommentar über das Neue Testament, Lübeck 1800 1804; Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums, Heidelberg 1828.

sonstigen falschen Anschauungen der Leser und Zuhörer angepaßt; aus gewissen psychologischen Zielen und Motiven die Tatsachen umgemodelt oder sie auch einfach unrichtigen Überlieferungen nacherzählt, vielerorts Mittelglieder der Erzählung ausgelassen, falsch verstandene oder falsch berichtete Nebenumstände beigefügt. Infolgedessen hätten die evangelischen Texte und Tatsachen ihren „wunderbaren Schein" erhalten, dessen man sie durch die natürliche Erklärung entkleiden müsse.

Das war nun erst der rechte eingefleischte Bibelkritizismus, der vollendete historische und philosophische Rationalismus. Wir werden uns bei der Abhandlung über die Wunder mit dieser „natürlichen" Erklärung zu beschäftigen haben. Sie fiel so unnatürlich, platt und gewalttätig aus, daß es dem Gesinnungsgenossen Strauß ein leichtes wurde, schon nach wenigen Jahren sie wissenschaftlich totzumachen.

Sie wurde aber in der Folgezeit zur Lieblingshypothese der romanhaften Christusbiographien. Insbesondere ermöglichte erst und nur sie das romanhafte Leben Jesu von Ernest Renan.[1] Diesem „Leben Jesu" geht nicht nur jeder wissenschaftliche Wert, sondern auch jedes „sittliche Bewußtsein" ab, wie schon Luthardt[2] bemerkte. „Es ist ein Buch, in dem nur die Topographie Palästinas, das der Autor bereist hatte, wahr und die Sprache schön ist, während alles übrige den Sachkundigen wie den Christen durch Oberflächlichkeit und Gottlosigkeit auf Schritt und Tritt gleichmäßig verletzt."[3] Seinen unerhörten Erfolg — in den ersten drei Monaten waren acht Auflagen vergriffen — verdankt das Buch der bestrickenden Form und Darstellung und vor allem der sentimentalen, frivolen, lüsternen Art des französischen Sozialromans. (Renan ist, unter der Larve der Scheinfrömmigkeit, an Jesus zum modernen Judas geworden, nur mit dem Unterschied, daß er dabei ein entsprechend besseres Geschäft gemacht hat. Während Judas sich mit dreißig Silberlingen begnügen mußte, bezog Renan, wie der jüngere Dumas mitgeteilt hat, vom Juden Rothschild eine Million Francs für sein „Leben Jesu".) Renan war längst vor seinem Tode († 1892) verschollen, und niemand würde heute mehr den Mut haben, sich offen zur „natürlichen" Erklärung des Paulus zu bekennen. Im Grunde jedoch haben gerade die sog. kritischen

[1] Renan, La Vie de Jésus. Ich benutze die erste französische Ausgabe von Berlin, Springer 1863. Nach dem fürs „Leben Jesu" verwendeten Schema schrieb Renan später Les Apôtres 1866; St. Paul 1869; L'Antéchrist 1773; Les Evangiles 1877; L'Eglise chrétienne 1879; Marc-Aurèle et la fin du monde antique 1881. Diese zusammenhängenden Werke sollen eine Geschichte des Urchristentums bilden, während sie in der Tat nicht einmal ein Geschichtsroman, sondern, wie gesagt, bloße Romangeschichte sind.

[2] Die modernen Darstellungen des Lebens Jesu. Eine Besprechung der Schriften von Strauß, Renan usw., Leipzig 1864.

[3] Schill, Theologische Prinzipienlehre, Paderborn 1905, 302.

„Leben Jesu" der Neuzeit das Romanhafte von Renan vielfach beibehalten, und, wenn's anders nicht geht, scheuen sie sich auch nicht, „natürlich" zu erklären mit Paulus, nur um Wunder und Offenbarung auszuschalten.

3. Die Mythenhypothese.

Die Ironie des Schicksals wollte es, daß David Friedrich Strauß (1808—1874), welcher den Vater Paulus gerichtet hatte, später den Sohn Renan als einen Geistesverwandten grüßte und ihm „über den Rhein hinüber die Hand" reichte.[1] Ja, er kehrte, sachlich betrachtet, zu den Anschauungen des Reimarus zurück. Nur tritt in der Straußschen Mythentheorie an Stelle des absichtlichen Betrugs die trughafte, „absichtslos dichtende Sage". Die christliche Sage bildete nach Strauß einfach die ebenso erdichteten messianischen Erwartungen des Alten Testaments weiter und wob aus beiden, aus alt- und neutestamentlichen Mythen einen buntgewirkten Mantel, welchen sie dem Jesus der Geschichte umwarf, um ihn zum Jesus der Evangelien zu stempeln. Insbesondere sind nach ihm die Wunder „die Mythengirlanden, welche das Bild Jesu von Nazareth umranken".

Schon vor Strauß hatten verschiedene Kritiker den Mythus angewendet auf die erste und letzte Seite der Evangelien, auf die Kindheits- und Auferstehungsgeschichte, indes sie den eigentlichen Kern der evangelischen Erzählung von der Taufe bis zur Auferstehung unberührt ließen. Der Mythus war bisher, nach Strauß' Aussage, das Prachttor, durch das man in die evangelische Geschichte eintrat, und durch das man sie wieder verließ; zwischen den beiden goldenen Toren aber lagen die krummen und winkligen Gassen der „natürlichen" Erklärung von Dr. Paulus. In seinem ersten „Leben Jesu"[2] wandte Strauß den Mythus nun auf das ganze Evangelium an.

Sein Wagnis ist aber schon zum vorneherein dadurch gerichtet, daß es auf drei unbewiesene und durchaus unrichtige Voraussetzungen gründet. Einmal stellte er das geschichtliche Urchristentum auf eine Linie mit den vorgeschichtlichen Mythologien. Wie diese, soll auch jenes der frommen Phantasie des Volkes und seiner Dichter entsprungen sein. Das ist aber geradezu widersinnig. Die Sagen der alten Völker konnten nur deshalb entstehen, weil sie in der vorhistorischen Zeit sich verlieren. Die Mythenbildung vollzieht sich in der Nacht des Altertums, welches keine Schrift, keine Chronologie und keine Geschichte kannte, zwischen der Welt der Phantasie und der Wirklichkeit nicht streng unterschied und ebendeshalb den Traum

[1] Strauß, Leben Jesu für das deutsche Volk, Leipzig 1864, Vorrede.
[2] Das Leben Jesu kritisch bearbeitet, I, Tübingen 1835; II, 1836.

der Sage träumte. Das Urchristentum aber spielte sich ab in einer Zeit, welche durch und durch geschichtlich ist, ja sogar die Blüte der Geschichtschreibung erklommen hatte und mit skeptischem Lächeln an den alten Mythen vorbeischritt. Eine solche Zeit mag wohl noch Anekdoten bilden, die an bedeutende Persönlichkeiten, oder Legenden, die an große Ereignisse sich knüpfen. Aber eine neue mythische Welt schafft sie nicht.

Das zweite Fundament der Mythenhypothese bildet die Unechtheit der Evangelien. Strauß war sich wohl bewußt, daß die Sagen erst längere Zeit nach dem fraglichen Ereignisse sich bilden können. Die zunächst stehenden Generationen müßten närrisch sein, wollten sie durch Mythenbildungen an sich selbst irre werden. So verlegt denn Strauß die Entstehung der Evangelien tief ins zweite Jahrhundert zurück.[1] Würde auch nur ein einziges Evangelium dem ersten Jahrhundert angehören, so wäre, wie der Kritiker selbst bekennt, die ganze Mythenhypothese — Luft. Sie ist das also wirklich, da wir die Echtheit aller Evangelien nachgewiesen, und da auch der liberale Kritizismus wenigstens die drei synoptischen dem ersten Jahrhundert zuweist.

Übrigens hatte Strauß die Echtheit der Evangelien zunächst deshalb verworfen, um die dritte Krücke seiner Hypothese fertigzustellen: die Unmöglichkeit der Wunder. In seinem zweiten Leben Jesu gesteht er rückhaltlos zu: „Sind die Evangelien wirklich geschichtliche Urkunden, so ist das Wunder aus der Lebensgeschichte Jesu nicht zu entfernen; ist umgekehrt das Wunder mit der Geschichte unverträglich, so können die Evangelien keine geschichtlichen Quellen sein.“[2] Alles kommt mithin bei Strauß darauf an, die Unmöglichkeit der Wunder darzutun, ansonst fällt sein ganzer Hypothesenturm und sind die Evangelien in ihrem vollen Rechte.

Nun findet sich in den Werken Strauß' auch nicht ein Versuch, die Wundermöglichkeit zu widerlegen. Er behauptet nur, daß „durch Humes Erörterung über die Wunder die Sache eigentlich als erledigt angesehen werden könne“;[3] was zugunsten der Wunder vorgebracht wurde, sind ihm „apologetische Dschungeln“, zahlreich allerdings wie „die Feldmäuse in einem trockenen Herbst“; allein einem „wissenschaftlichen Mann kann nicht zugemutet werden, mit solchem Gesindel sich herumzuschlagen“.[4] Dann greift er zu seinem „eigentümlichen Apparat, die Wunder mythisch verdampfen zu lassen“,[5] wirft sich in die Brust und konstatiert: „Das Wunder ist der fremdartige, der geschichtlichen Behandlung widerstrebende Bestandteil in den evangelischen Erzählungen von Jesu . . . ein

[1] Leben Jesu kritisch bearbeitet, 13. Aufl., Leipzig 1904, 23.
[2] Leben Jesu für das deutsche Volk, Leipzig 1864, 18.
[3] A. a. O. 118.
[4] A. a. O. 161 f.
[5] A. a. O. S. 159.

solches Geschehen erkennt die Geschichtsforschung schlechterdings nirgend an."[1]

Mit anderen Worten, wenn wir die Kosenamen an die Adresse der wundergläubigen Apologeten und einige andere Seitensprünge ad acta legen, argumentiert Strauß so: „Die Wunder sind unmöglich, weil ich ihre Unmöglichkeit behaupte; da nun aber im Evangelium doch Wunder erzählt werden, muß die evangelische Geschichte offenbar ein Sagengebilde sein." Es wäre zu komisch, wenn es nicht zu traurig wäre, über die ersten Probleme der Philosophie und Geschichte auf so bodenlos leichtsinnige Weise hinwegzuspringen. Überhaupt wird nur derjenige, der sich gleich Strauß blindlings der pantheistischen Philosophie Hegels ausliefert, die Unmöglichkeit des Wunders ohne Beweis als philosophisch bewiesen betrachten und als Maßstab anerkennen zur Beurteilung aller historischen Wirklichkeit und Tatsächlichkeit.

Diese Abfertigung der Wunder fand zwar und findet noch immer den vollen Beifall der rationalistischen und liberalen Kritik. Nichtsdestoweniger verwirft auch sie heute den Mythismus als solchen. Harnack fertigt ihn mit den Worten ab: „Die Behauptung von Strauß, die Evangelien enthielten sehr viel Mythisches, hat sich nicht bewahrheitet, selbst wenn man den sehr unbestimmten und fehlerhaften Begriff des Mythischen, den Strauß in Anwendung bringt, gelten läßt."[2] Chamberlain aber bemerkt: „Im Beginn des 19. Jahrhunderts . . . war es Mode geworden, alles und jedes ‚mythisch' zu erklären. Im Jahre 1835 folgte David Strauß dem ihm von allen Seiten gegebenen Beispiel und bot als ‚Schlüssel' (!) der Evangelien den ‚Begriff des Mythus'! Heute sieht ein jeder ein, daß dieser angebliche Schlüssel nichts weiter war, als eine neue, nebelhafte Umschreibung des ungelöst bleibenden Problems, und daß nicht ein ‚Begriff', sondern einfach ein tatsächlich gelebtes Wesen einzig der mit nichts zu vergleichende Eindruck einer Persönlichkeit, wie sie die Welt noch niemals erlebt hatte, den ‚Schlüssel' gibt zur Entstehung des Christentums. . . . Daß Strauß niemals geahnt hat, was ein Mythus ist, was Mythologie bedeutet, wie aus seinem Durcheinanderwerfen von Volksmythen, von Dichtungen und von Legenden hervorgeht, das ist wieder eine Sache für sich. Eine spätere Zeit wird überhaupt den Erfolg solcher öden, zwar gelehrten, doch jeder tieferen Einsichtskraft, jedes schöpferischen Hauches baren Produkte wie die eines Strauß nicht begreifen können. Es scheint, als ob, ähnlich wie die Bienen und Ameisen ganzer Kohorten geschlechtsloser Arbeiter in ihren Staaten bedürfen, auch wir Menschen ohne den Fleiß und die auf kurze Zeit weithinreichende Wirkung solcher mit

[1] A. a. O. 146.
[2] Wesen des Christentums 16.

dem Stempel der Sterilität gezeichneten Geister (wie sie um die Mitte des 19. Jahrhunderts so üppig blühten) nicht auskommen könnten. Der Fortgang der historisch-kritischen Untersuchungen . . . läßt heute den Straußschen mythologischen Standpunkt als einen so totgeborenen empfinden, daß man in den Schriften dieses ehrlichen Mannes nicht blättern kann, ohne laut zu gähnen."[1]

Bereits schon Straußens Zeit- und Gesinnungsgenossen, insbesondere aber sein Lehrer Baur, sahen übrigens ein, daß die absichtlos dichtende Sage das Evangelium nicht schaffen konnte, und daß es keinen anderen Ausweg gäbe als: entweder zurück zur geschichtlichen Glaubwürdigkeit der Evangelien, oder zurück zum absichtlichen Betrug der Evangelisten.

4. Die Tendenzhypothese.

Ferdinand Christian Baur grub in der Tat das verrostete Streitschwert des Reimarus wieder aus. Er glaubte die Scharten desselben dadurch auswetzen zu können, daß er den Betrug von den Evangelisten des ersten Jahrhunderts auf solche des zweiten Jahrhunderts vorschob und die Evangelien als Erzeugnisse des absichtlich lügenden nachapostolischen Zeitalters hinstellte.

Die Evangelien sind nach Baur im Verlaufe des zweiten Jahrhunderts erfunden worden als Tendenzschriften, um den Kampf zwischen Juden- und Heidenchristentum, Petrinern und Paulinern, der die urchristliche Kirche gespalten habe, auszugleichen und das katholische Kirchentum obsiegen zu lassen. Baurs Schüler und Nachtreter bauten auf demselben Grunde, wenn auch nach verschiedenen Richtungen, weiter. Auch Strauß, wenngleich das Wort Mythus noch festhaltend, entschied sich in seinem „Leben Jesu für das deutsche Volk" teilweise für die Baursche Tendenzhypothese, indem er jetzt auch bewußte Erdichtungen als Mythen bezeichnete.

Gegen die Baursche Theorie sprechen aber alle jene Gründe, welche schon den Reimarus erdrückten. Ob Betrug des ersten oder Betrug des zweiten Jahrhunderts - Christentum und Evangelien können nicht das Resultat eines Betrugs sein. Viel schwerer als Reimarus wird Baurs Kritik vor der ernsten Wissenschaft dadurch belastet, daß er weder dem ersten Jahrhundert gerecht wurde, indem er ihm die Evangelien wegleugnete, noch auch dem zweiten, das er zu einem Knäuel von Streitsucht und tendenziöser Lüge stempelte.

Die historische Kritik, gläubige wie ungläubige, hat denn auch die Baursche Geschichtsmache gründlich entlarvt. „Der ganze kritische Apparat, mit dem Baur die alte Tradition bestritten hat,

[1] Chamberlain, Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts, 8. Aufl., I, 227 f.

gilt heute mit Recht für wertlos."[1] Doch treibt der abgestandene Wurzelstock der alten Tübinger noch manch neues Reis in der modernen Theologie. „Die Voraussetzungen der Baurschen Schule sind, man kann fast sagen, allgemein aufgegeben; allein nachgeblieben ist in der Kritik der altchristlichen Schriften ein unbestimmtes Mißtrauen, ein Verfahren, wie es ein böswilliger Staatsanwalt übt, oder wenigstens eine kleinmeisterliche Methode, die sich noch immer an allerlei Einzelheiten heftet und von ihnen aus wider die deutlichen und entscheidenden Beobachtungen zu argumentieren sucht. An die Stelle einer prinzipiellen Tendenzkritik sind die Versuche getreten, allerlei Tendenzen aufzuspüren und Interpolationen in großem Umfange nachzuweisen."[2]

5. Die skeptische Evangelienkritik.

Bruno Bauer (1809—1882), ein Ausläufer der Baurschen Tübingerschule und Geistesverwandter Strauß' zugleich, zog nur die letzten Folgerungen aus den bisherigen Irrwegen der Kritik. Diese hatte — von der Existenz Christi abgesehen — nach und nach an der ganzen evangelischen Geschichte gerüttelt, um mit Offenbarung und Wunder aufzuräumen. Es war nicht gelungen. Alle dahin zielenden Versuche hatten sich als unzulänglich und gewalttätig erwiesen. So schritt denn Bauer zum Äußersten: mit der Schale auch den innersten Kern des Evangeliums, die geschichtliche Existenz Jesu, keck zu bestreiten.

Nicht nur die Wunder, die Reden, die Ereignisse, sondern auch die Persönlichkeit selbst, welche zum Ausgangspunkt der ganzen evangelischen Bewegung genommen wird, ist nach ihm eine religiöse Dichtung. Jesus ist ein Idealbild, keine geschichtliche Gestalt. Das griechisch-römische Tugendideal verschmolz sich zu Beginn der christlichen Zeitrechnung mit dem jüdischen Messiasideal. Das daraus resultierende Menschheitsideal war der Wunsch der frömmsten Heiden wie der gläubigsten Juden. Ein großer Dichter, der „Urevangelist", hat das Ideal personifiziert und die Gestalt Jesu geschaffen, so wie Kinkel seinen Otto der Schütz oder Mügge seinen Erich Randal schuf. Aus dem Leserkreis dieses Urevangeliums entstanden das Urchristentum und durch weitere poetische Tätigkeit die vier Evangelien selbst. Schließlich wurde, was religiöse Dichtung, tiefe, religiöse Kunst war, von Theologie und Glauben als Geschichte gefaßt.[3]

---

[1] Harnack, Chronologie der altchristlichen Lit. I, 244 Anm.

[2] Harnack a. a. O. I, S. IX.

[3] Bauer, Kritik der evang. Gesch. des Johannes, Bremen 1840; Kritik der evang. Gesch. der Synoptiker, Leipzig 1841—42; Kritik der Evangelien, Berlin 1850 51; Kritik der Apostelgeschichte, Berlin 1850; Kritik der paulin. Briefe 1850– 52; Christus und die Cäsaren, der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum, 1877.

Eine so bizarre Theorie konnte nur Bauers Haß diktieren. „Bei diesem Haß, der gerade so pathologisch ist als seine sinnlose Interpunktion . . ., hat man den Eindruck, mit einem Menschen zu gehen, der ganz vernünftig räsoniert, aber wie von einer fixen Idee besessen in sich hineinredet . . . Diese fixe Idee faßt ihn immer stärker und läßt ihn höhnisch auflachen. Was dann die sicheren Apologeten mit den Fetzen (des Evangeliums), die ihnen in der Hand bleiben, wohl machen werden? . . . Ein gewaltiger Haß, ein wildes Verlangen, den Theologen alles, alles zu nehmen, reißt Bauer viel weiter fort, als seine kritische Erkenntnis ihn sonst geführt hätte."[1] „Ausgestattet mit einer unbegrenzten Subjektivität, welche die überlieferten Tatsachen einem vorher gefaßten Gedanken unterordnet, hat er vierzig Jahre lang unermüdlich aller Wissenschaft und aller geschichtlichen Wahrheit zum Trotz die großen Gestalten des Neuen Testamentes, Jesus und Paulus, als schriftstellerische Fiktionen . . . zu betrachten gelehrt."[2]

Wohl empörten sich nicht nur die „Theologen", sondern auch die Kritiker aller Schattierungen ob solch unerhörter Phantastereien, deren stärkste Widerlegung diese selbst sind. Ja, als die letzte Schrift Bauers erschien, war sein Lebenswerk schon längst gerichtet und vergessen. Dennoch — wenn's nicht wahr wäre, möchte man's nicht für möglich halten — wurde die Fahne der Bauerschen Afterkritik neuestens wieder entrollt. Der Holländer Loman,[3] die Engländer Edwin Johnson[4] und John Robertson,[5] die Franzosen Emile Burnouf[6] und Hochard[7] sowie der deutsche Pseudonym Verus[8] versuchten, zumeist unter offensichtlicher Anlehnung an die Bauersche und Straußsche Kritik, das evangelische Jesusbild als Ergebnis heidnisch-jüdischer Mythenbildung begreiflich zu machen. Ihre Aufstellungen begegneten aber fast überall der verdienten Verachtung.

Mehr Aufmerksamkeit schenkte man den gleichwertigen Ausfällen des Bremer Pastors Albert Kalthoff. Er wußte die sozialdemokratischen Massen zu interessieren durch den nie versagenden Trick, kräftig ins Horn der proletarischen Wünsche und marxistischen Geschichtsbetrachtung zu stoßen. Er leitete die Entstehung des Christentums aus einer sozialen Volksbewegung her,

[1] Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede 144. 153.

[2] H. Köhler, Sozialistische Irrlehren von der Entstehung des Christentums und ihre Widerlegung, Leipzig 1899.

[3] Theologisch Tijdschrift, Jahrg. 1882. 1883. 1886.

[4] So heißt nämlich der anonyme Verfasser des Buches Antiqua mater 1887.

[5] Christianity and Mythology 1900; A short history of Christianity 1902; Pagan Christs, studies in comparative hierology 1903.

[6] La science des religions, 4. édit. 1885.

[7] Études d'histoire religieuse 1890.

[8] Vergleichende Übersicht der vier Evangelien, Leipzig 1897.

mit Ausschluß eines geschichtlichen Gründers Jesus. Jesus ist nach Kalthoff lediglich eine Personifikation der sozialen Hoffnungen und Bedürfnisse des antiken Sozialismus, entsprungen dem Massenideal und dem Massenelend des jüdisch-griechischen Proletariats.[1] Denkende Menschen konnte freilich dieser sozialistische Seitensprung keinen Augenblick zu Zweiflern an der Geschichtlichkeit Jesu machen. Das war nicht nur Bauersche Hyperkritik, sondern Kritiklosigkeit im höchsten Grade.[2]

Mit mehr Schein von Wissenschaftlichkeit umgibt sich die neueste Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu. Der Amerikaner William Benjamin Smith[3] und die deutschen Orientalisten A. Jeremias,[4] P. Jensen[5] und Karl Vollers[6] förderten die luftige Hypothese Bauers und seiner Nachfolger anhand der orientalischen Mythologie und vergleichenden Religionsgeschichte weiter. Schließlich leitete der Laientheologe Arthur Drews alle bisherigen Versuche in ein Sammelbecken zusammen, indem er sein unmögliches Buch ersann: „Die Christusmythe".[7]

Ersann, nicht nach der geschichtlichen Wirklichkeit schrieb. Denn „es ist das Buch eines kritischen Theoretikers, der durch das bloße philosophische Denken und durch seine kritische Absicht jeden Sinn für die lebendigen Zeichen persönlicher Realität verloren hat. Er schweift in die Ferne und sieht das Nächste nicht, er arbeitet mit den Einzelheiten der mythologischen Forschung, mit den Vorstellungen orientalischer Kulte, stellt das alles zusammen, verknüpft es mit dem bloßen Gelehrtenverstande, sucht das auf, was für die von ihm gewollte Perspektive paßt, und schaltet bewußt oder unbewußt das aus, was seine Beweisführung stören könnte — und das Ganze wird zugeschnitten mit der Schere des teilnahmslosen Logikers, der sich ganz voraussetzungslos geben möchte, der aber im Grunde so

[1] Kalthoff, Das Christusproblem, Grundlinien einer Sozialtheologie, 2. Aufl., Jena, Diederichs 1903; Die Entstehung des Christentums, neue Beiträge zum Christusproblem, Jena, Diederichs 1904; Was wissen wir von Jesus?, Schmargendorf-Berlin, Renaissance 1904.

[2] S. Die Widerlegungen Kalthoffs von Franz Meffert, Die geschichtliche Existenz Christi, 4. Aufl., M.-Gladbach 1905; Thikötter, Kalthoffs Schrift ‚Das Christusproblem' beleuchtet, Bremen 1903; Henke, Die Zeugnisse aus der Profanliteratur über die Entstehung des Christentums, Protestantenblatt 1903, Nr. 19. 20. 25. 26; Weinel, Das Christusproblem, Protestantenblatt 1903, Nr. 32—34; Steck, Die Entstehung des Christentums, Prot. Monatshefte VIII, 8 (1904), 288 ff.; W. Bousset, Was wissen wir von Jesus? Gebauer-Schwetschke, Halle, 2. Aufl. 1906; Adolf Harnack, Christl. Welt, XIX. Jahrg., Marburg 1905, 316; O. Schmiedel, Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung, 2. Aufl., Tübingen 1906, 105 ff.; Paul Mehlhorn, Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu, Leipzig 1906.

[3] Der vorchristliche Jesus 1906.

[4] Altbabylonisches im Neuen Testament 1905.

[5] Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur 1906.

[6] Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhange 1907, 163.

[7] Jena, Diederichs 1909.

wenig voraussetzungslos wie nur möglich ist. Wird er doch von seiner eigenen kritischen Absicht, ja von der ganzen auflösenden Tendenz unseres radikalen Zeitalters innerlich beherrscht! Er will, daß die ganze Gestalt Christi nichts als eine bloße Mythe, eine phantastische Erfindung religiöser Absicht sei, er will, daß es keinen Jesus gegeben habe, und so wird sein Wille zum Vater der ganzen Beweisführung. Nur so ist die ganz unglaubliche Künstlichkeit seiner Kombinationen und Auslegungen zu begreifen."[1] Die ernste Kritik, die liberale wie die positive christliche, hat denn auch wirklich dieses Machwerk einmütig und mit Unwillen verurteilt.[2]

Dasselbe verdient übrigens die Ehre einer Widerlegung geradesowenig als die Bauersche Skepsis, oder richtiger gesagt, es trägt, wie alle seit Bauers Tagen aufgetauchten Zweifel an der Existenz Jesu, die entschiedenste Widerlegung in sich selbst. Wer erst die von Augen- und Ohrenzeugen geschriebenen Evangelien leugnen und sodann aus allen Windrichtungen altorientalischer und griechischer Fabeln den sog. „vorchristlichen" Christus künstlich zusammenflicken muß, um den wirklichen, geschichtlichen Christus anzweifeln zu können, hat jeden Anspruch verwirkt, ernst genommen zu werden. Und würde er selbst die Evangelien in Stücke zu reißen und seine mythologischen Lappen zu einem toten Gewande zu wirken vermögen: die lebendige Christusperson würde auch dann und trotzdem unbestritten und unbestreitbar aus dem „fünften Evangelium" herausschauen — aus Paulus und den außerbiblischen, christlichen wie nichtchristlichen Jesuszeugnissen. Diese allein schon erheben die Existenz Jesu und die Grundtatsachen seines Lebens über jeden Zweifel hinaus. Daß aber überdies die Evangelien, sofern es auf die Grundzüge derselben und damit auf die Geschichtlichkeit der Person Jesu ankommt, wissenschaftlich gesichert und glaubwürdig sind, kann beim heutigen Stande der Kritik, auch der durchaus ungläubigen Kritik, nur mehr derjenige bezweifeln, der von Evangelium und Kritik keine Ahnung hat.

[1] Fr. W. Förster, Autorität und Freiheit, Kempten und München, Kösel 1910, 99.

[2] S. u. a. die Gegenschriften von L. Cl. Fillion, L'existence historique de Jésus et le Rationalisme contemporain, Paris, Bloud 1909, R. Saitschick, Gedanken über Christus und Christentum, Hochland, Mai 1909; Bornemann, Jesus als Problem, Frankfurt a. M., Diesterweg 1909; K. Dunkmann, Der historische Jesus, der mythologische Christus und Jesus der Christ, Leipzig, Deichert 1910; K. Beth, Hat Jesus gelebt? Eine Kritik der Drewsschen ‚Christusmythe', Berlin, Borussia 1910; C. Delbrück, Hat Jesus Christus gelebt? Ein Vortrag, Berlin, Voß 1910; Heinrich Zimmern, Zum Streit um die ‚Christusmythe', Berlin, Reuther & Reichard 1910; Joh. Weiß und Georg Grützmacher, Die Geschichtlichkeit Jesu. Zwei Reden, Tübingen, Mohr 1910; Chwolson, Über die Frage, ob Jesus gelebt hat, Leipzig, Häffel 1910. Weitere Literatur s. Bibl. Zeitschrift VIII (1910), 415—417.

6. Die Evolutionshypothese.

Fällt der radikale Bibelskeptizismus außer Betracht, so hat der konservativ-christliche Evangelienglaube heute nur mehr einen Gegner: die liberale Schule, deren Begründer Albrecht Ritschl († 1889), deren gegenwärtiges Haupt Adolf Harnack, deren bedeutendste Vertreter Hausrath, Weizsäcker, Schürer, Bousset, Heinrich Julius und Oskar Holtzmann, Jülicher, Wellhausen, und deren Heerfolge sich auf die weitaus größte Zahl der protestantischen Theologen erstreckt. Ihnen schlossen sich einige Überläufer aus katholischen Kreisen an, die sog. Modernisten, Loisy, Tyrrell, Minocchi u. a. Adolf Harnacks „Wesen des Christentums" darf als der populärwissenschaftliche Katechismus der liberalen Richtung bezeichnet werden.

Insofern sie seit bald zwei Jahrzehnten besonders geschichtlich sich betätigt, heißt sie sich selbst mit Vorliebe die historisch-kritische Schule. Sie hat auch wirklich große Verdienste um die Erforschung der altchristlichen und biblischen Literatur und Geschichte sich erworben. Insbesondere räumte sie gründlich auf mit der rationalistischen und skeptischen Evangelienkritik des Reimarus, Baur, Strauß, Renan, Bruno Bauer, vernichtete die letzten Zweifel an der Echtheit der synoptischen Evangelien und verteidigte auch die Glaubwürdigkeit derselben innert gewissen Schranken.

Zur vollen Anerkennung ihres historischen Wertes vermag sie sich jedoch nicht zu erschwingen. Ihr zufolge sind die Evangelien überhaupt nicht geschichtliche Darstellungen des Lebens und der Lehre Jesu, sondern der Niederschlag dessen, was die Gläubigen zur Zeit der Entstehung der Evangelien über Jesus und seine Lehre dachten. Der Glaube der älteren Gemeinde, nicht die Geschichte, nicht die tatsächlichen Geschehnisse sei in ihnen niedergelegt. „Die Erbaulichkeit war für sie der Maßstab der Glaubwürdigkeit . . . Nicht den Jesus, wie er wirklich gewesen war, sondern den Christus, wie er dem Herzen seiner Gemeinde erschien, wie die Gläubigen ihn brauchten, haben sie — natürlich ohne von der Möglichkeit solch eines Gegensatzes etwas zu ahnen — beschrieben."[1] „Dieses Lebensbild (Jesu) wurde von Anfang an vom Standpunkte des Glaubens und nicht von dem der geschichtlichen Treue gezeichnet."[2]

Als die Evangelisten sich zu schreiben anschickten, hätten die ursprünglichen Tatsachen übrigens sowieso bereits eine Geschichte

[1] Adolf Jülicher, Einleitung in das Neue Testament, 5. und 6. Aufl., Tübingen, Mohr 1906, 327.

[2] Wilhelm Bousset, Jesus, 3. Aufl., Tübingen, Mohr 1907, 76. Die weitere Ausführung dieser Ansicht s. bei J. Denner, Jesus and the Gospel: Christianity justified in the Mind of Christ, New York, Armstrong 1909.

und damit auch eine bedeutende Entwicklung hinter sich gehabt. „Schon die ältesten Berichte verraten die unverkennbarsten Spuren einer Durchsetzung des Geschichtlichen mit den idealen Motiven der dogmatischen Spekulation . . . Jüdische Prophetie, rabbinische Lehre, orientalische Gnosis, griechische Philosophie hatten schon ihre Farben auf der Palette gemischt, von der das Bild Christi in den neutestamentlichen Schriften gemacht wurde."[1] Sie „umrankten sein Leben mit Mythen[2] und machten zudem aus den Evangelien ein Widerspiel des urchristlichen Glaubens und ihrer eigenen Wünsche und Hoffnungen."[3]

Von jeher und während des Erdenlebens Jesu schon spiegelte sich nämlich im Geiste der Jünger nicht das rein geschichtliche Bild des Heilandes wider, sondern der Eindruck, den er auf sie gemacht. Und je mächtiger dieser Eindruck war, um so mehr drängte er sich der Reflexion immer und immer wieder auf. Jedes Wiederdenken desselben war aber ein Wiederschaffen und Weiterbilden. Insbesondere nach dem Hingange des Heilandes umrahmten die Jünger das Christusbild mit neuen und stets neuen Zutaten. Und als sie erst der gläubigen Masse, welche den Herrn nicht gesehen und gehört hatte, in begeisterter Schilderung das Andenken an den Meister entrollten, da wußte so mancher aus wohlgemeinter Liebe individuelle Züge hinzuzufügen, vom Hörensagen, aus innerem Erleben, aus der freibildenden Phantasie — Legendenbildung —, bis der Christus des Glaubens fertig war, den die Evangelisten nun mit frommem Griffel festhalten.

Die Lage, Geistesverfassung und Geistesrichtung der Evangelisten brachten es mit sich, daß das Bild Christi bei der Niederschrift noch ungeschichtlicher ausfiel, als es schon war. „Wie vieles in der Erinnerung schon unsicher geworden war, zeigen die Widersprüche zwischen diesen ‚Synoptikern' bei ganz gleichgültigen Dingen, wie Namen oder Angaben über Ort, Zeit, Veranlassung einer Rede. Hinzu kommt trübend das religiöse Interesse als einziges Motiv ihrer Schriftstellerei, das doch so völlig verschieden von dem des unbefangenen Historikers ist! Die Evangelien sind ja keine Geschichtsbücher, sondern Lehr- und Werbeschriften. Berücksichtigung des historischen Zusammenhanges bei ihnen vorauszusetzen wäre unbillig, noch unbilliger freilich, von ihnen ein objektiv geschichtliches Verständnis der Religion Jesu zu verlangen. Ihnen liegt daran, das Übernatürliche, das Unvergleichliche und

[1] Pfleiderer, Das Christusbild des urchristlichen Glaubens, Berlin, Reimer 1903, 4.

[2] Soll wohl heißen „Legenden". Heß hat im 20. Jahrhundert noch gerade so wenig eine Idee von dem, was Mythus, und von dem, was Legende ist, wie Dav. Fr. Strauß in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts!

[3] Wilhelm Heß, Jesus von Nazareth in seiner geschichtlichen Lebensentwicklung, Tübingen, Mohr 1906, 2.

Unbegreifliche an ihrem Stoff kräftig herauszuheben: nicht das in unserem Sinne Bestbeglaubigte hat für sie den höchsten Wert, sondern was am geeignetsten scheint, Zweifel an Jesu Göttlichkeit zu unterdrücken, das Vertrauen zu ihm und seiner Sache zu stärken, wie die Geschichte von seiner Verklärung, seinem geöffneten Grab, seinen Totenauferweckungen . . . In den synoptischen Evangelien ringen die Schriftsteller zu stark mit einem von ihnen oft nicht verstandenen, oft geradezu widerstrebenden Stoff; der wirkliche Jesus, den sie empfangen haben, steht erhaben über dem, dessen Bild sie dann mit Zutaten aus dem Alten Testament oder babylonischer Mythologie, aus jüdischer Literatur und Volksweisheit oder urchristlicher Theologie und Dichtkunst berichten."[1]

Der Christus der Evangelien ist also der Christus des Glaubens, der gläubigen Gemeinde und der glaubenbildenden Legende, nicht der Jesus der Geschichte.

Die historische Kritik möchte nun „an die Stelle des Christus des Glaubens den Jesus der Geschichte setzen".[2] Der letztere steht tief unter dem ersteren; er ist viel menschlicher, seine Lehre viel nüchterner, der wirkliche Tatsachenbestand ungleich nackter und natürlicher. „Zur Feststellung des tatsächlichen Verlaufs muß man über die Evangelien hinaus nach der ersten Überlieferung fragen."[3] Die geschichtliche Forschung muß „die Wucherungen der Legende ausscheiden,"[4] den historischen Kern aus dem Gewirr der evangelischen Ranken und Blätter und Glaubensschlingungen herausschälen und so den Unterchristus im Überchristentum, das „Evangelium im Evangelium"[5] bloßlegen.

Das ist nun aber nach der Versicherung mancher Kritiker eine verzweifelt schwere Aufgabe. „Von Jesus zeugen uns nur spätere und nicht von Augenzeugen verfaßte Berichte," seufzt William Wrede; „über das Quantum treuer Kunde, das sie unzweifelhaft enthalten, haben sich starke Schichten legendarischer Ausschmückungen und vom Glauben der späteren Gemeinde eingegebener Geschichtsbildungen gelagert; nur nach einer mühsamen und von zahlreichen Unsicherheiten umdrohten Ausscheidungsarbeit kann es gelingen, dem Kerne nahezukommen."[6] „Nur noch mühsam", meint auch Wilhelm Bousset, „und oft vielleicht gar nicht mehr wird sich in

[1] Ad. Jülicher, Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums, in: Die Kultur der Gegenwart, herausg. von Paul Hinneberg, I, 4, Die christliche Religion, Berlin, Teubner 1906, 43. 45; vgl. dazu Jülicher, Neue Linien in der Kritik der Evangelienüberlieferung, Gießen, Töpelmann 1906.

[2] Ad. Hausrath, Jesus und die neutestamentlichen Schriftsteller I, Berlin, Grote 1908, X.

[3] Oskar Holtzmann, Christus, Leipzig, Quelle & Meyer 1907, 41.

[4] Bousset, Jesus, Halle 1904, 26.

[5] Harnack, Wesen 9.

[6] Wrede, Paulus, 2. Aufl., Tübingen, Mohr 1907, 1.

der Überlieferung unserer . . . Evangelien scheiden lassen, was Glaube und Überzeugung der Gemeinde und was die eigene Meinung Jesu war . . . Der Gemeindeglauben hat das Lebensbild Jesu übermalt und vergoldet."[1]

Andere liberale Kritiker hingegen finden, diese Scheidungs- und Sonderungsarbeit sei nicht so schwer. Nach Harnack „ist das Evangelium im Evangelium etwas so Einfaches und kraftvoll zu uns Sprechendes, daß man es nicht leicht verfehlen kann. Es sind nicht weitschichtige, methodische Anweisungen und breite Einleitungen nötig, um den Weg zu ihm zu finden. Wer einen frischen Blick für das Lebendige und wahre Empfindung für das wirklich Große besitzt, der muß es sehen und von den zeitgeschichtlichen Hüllen unterscheiden können."[2] „Meist hebt sich das Fremde von dem Ursprünglichen so deutlich ab, der Diamant von dem geschliffenen Glas, daß das Vertrauen zu diesem Echten, das neben allem glitzernden Schein seine einzigartige Leuchtkraft behauptet, wahrlich kein leichtfertiges ist."[3]

Gleich auf den ersten Blick wird das kritisch geschulte Auge herausfinden, das Johannesevangelium könne „als Quelle für die Geschichte Jesu kaum irgendwo in Anspruch genommen werden; nur weniges ist ihm und mit Behutsamkeit zu entnehmen."[4] Soweit in ihm überhaupt „Geschichte" steckt, hat sie ja doch nur den Zweck, „Transparent für tiefsinnige Ideen, . . . Allegorie der Idee zu sein".[5] „Den Jesus des Johannesevangeliums könnte man für den Helden einer religiösen Dichtung halten."[6]

Hingegen sind die drei ersten Evangelien „als Geschichtsquellen nicht unbrauchbar".[7] „Allerdings lassen diese Schriften sehr viel zu wünschen übrig . . . sie leiden an nicht wenigen Unvollkommenheiten. Zwar grobe Eintragungen aus einer späteren Zeit finden sich nicht; aber hin und her spiegeln sich doch auch in ihnen die Verhältnisse der Urgemeinde und die Erfahrungen, die sie in späterer Zeit gemacht hat."[8] Freilich, „die bona fides der drei Evangelien steht außer Zweifel, . . . indessen haben sie sicher schon in ihrer Urgestalt viel Legendenhaftes enthalten."[9] Was sie berichten, „ist ein Gemisch von Wahrheit und Dichtung".[10] So ist die Kindheitsgeschichte nicht als „heilige Geschichte", sondern als

---

[1] Bousset a. a. O. 76.
[2] Harnack, Wesen 9.
[3] Jülicher, Die Religion Jesu a. a. O. 45.
[4] Harnack a. a. O. 13.
[5] Rudolf Otto, Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung, Göttingen, Vandenhoeck 1905, 15 f.
[6] Jülicher, Die Quellen 45.
[7] Harnack a. a. O. 14.
[8] Harnack, Wesen 15 f.
[9] Jülicher, Die Religion Jesu 44.
[10] Jülicher, Einleitung in das N. Testament, 5. und 6. Aufl., 325.

„heilige Sage",[1] als „Produkt der frommen Phantasie"[2] anzusehen. Die Wundererzählungen erscheinen entweder als „offenbar gesteigert", wie Harnack[3] meint, oder sie sind durchaus spätere Eintragungen, legendarische Berichte, „die eine lange Wanderung von Mund zu Mund, . . . von Land zu Land hinter sich haben, ehe sie zur schriftlichen Fixierung gelangten".[4]

Wo immer schließlich Tatsachen oder Lehren vorgebracht werden, welche nur durch übernatürliche Kraft und Offenbarung erklärbar sind, müsse man annehmen, sie gehören nicht der Geschichte an, sondern der Legende, dem Glauben der Gemeinde zur Zeit der Evangelisten. Selbst Markus, nach den meisten liberalen Forschern das älteste Evangelium, „stellt nicht den ersten und ursprünglichen Niederschlag der evangelischen Überlieferung dar. Es ist nicht mehr Quelle, sondern schon Sammelbecken".[5]

Das ist im Grunde genommen die Ansicht der modern liberalen Schule. Wird diese Hypothese bei den einzelnen Forschern auch in sehr verschiedenen Farben aufgetragen, in der Hauptsache einigen sich alle, vom historisch-positivsten Flügel Harnacks bis zur äußersten Linken der liberal-radikalen Gruppe. Auch die Modernisten vom Geiste Loisys stimmen in den Chorus ein.[6] Wesentlich behaupten alle liberalen Kritiker: die Evangelien seien nicht schlechthin zuverlässig; sie enthalten nämlich nicht die ursprüngliche Geschichte Jesu, sondern den Glauben der Gemeinde um das Jahr 70—100. Dieser Glaube aber decke sich nicht mit dem, was vom Anfang an sich ereignete. Ist eine solche Annahme berechtigt?

II. Begründung der Glaubwürdigkeit.

Die Evangelien selbst. — Die synoptische Frage und ihre Beantwortung durch die liberale Kritik. — Das gegenseitige Verhältnis der Synoptiker spricht nicht gegen ihre Glaubwürdigkeit. — Diese erhellt aus dem ganzen synoptischen Tatsachenbestand und insbesondere aus der Christologie der drei ersten Evangelien. — Die liberale Lösung des johanneischen Problems. — Das wirkliche Verhältnis zwischen den Synoptikern und Johannes. — Der geschichtliche Charakter der johanneischen Darstellung, insbesondere bezüglich des Lebens und der Reden Jesu. — Die Evangelisten wollten die wirkliche Geschichte Jesu schreiben. — Ihre Befähigung hierzu. — Ihre Kenntnis der

[1] Otto a. a. O. 22.
[2] Jülicher, Einleitung 327.
[3] Wesen 16.
[4] H. von Soden, Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu, 3. und 4. Tausend, Berlin, Duncker 1907, 41.
[5] Johannes Weiß, Das älteste Evangelium. Ein Beitrag zum Verständnis des Markus-Evangeliums und der ältesten evangelischen Überlieferung, Göttingen, Vandenhoeck 1903, 2.
[6] S. Loisy, Le quatrième Evangile, Paris 1903, 72; Autour d'un petit livre, Paris 1903, 44. 83; L'Evangile et l'Eglise, 2me éd., Bellevue 1903, 1. 15. 33.

Geschichte Jesu beruht auf Autopsie, auf mündlichen Mitteilungen von Augen- und Ohrenzeugen, auf schriftlichen Urquellen, auf dem ungeschriebenen gemein-christlichen Evangelium. — Einheit des ältesten Gemeindeglaubens mit der wirklichen Geschichte. - - Legendenbildungen ausgeschlossen. — Kontrolle der evangelischen Geschichte und ihrer Niederschriften durch die Zeitgenossen. — Die gegnerische Evolutionskritik unkritisch nach Ausgangspunkt, Durchführung und Endergebnis. Apologie der Evangelien und Apologie Jesu Christi.

1. Die Evangelien selbst.

Die Evangelien selbst werden zum Ausgangspunkt der Evolutionshypothese genommen. Es ließe sich auch ein anderer Stützpunkt derselben weder angeben noch denken. Letzteres nicht, weil das gegnerische Vorgehen das der rein inneren, evolutionistischen Kritik ist; ersteres nicht, weil sich zeigen wird, daß alle äußeren Kriterien der gegnerischen Ansicht widerstreiten. Es fragt sich also nur, ob diese sich wenigstens auf die Evangelien selbst berufen könne. Wir müssen erst die Synoptiker, sodann das Johannesevangelium darauf untersuchen.

a) Die synoptischen Evangelien.

Gegen die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte beruft man sich auf das Verhältnis der drei ersten Evangelien zueinander, bzw. auf die sog. „synoptische Frage". Professor P. Wernle in Basel,[1] dessen Darstellung als typisch bezeichnet werden darf, „löst" die synoptische Frage folgenderweise. Auffallend ist nach ihm auf den ersten Blick und „im Gegensatz zu Johannes die außerordentlich große Verwandtschaft der drei Evangelien, Matthäus, Markus und Lukas . . . Nicht bloß die Geschichten und die Worte Jesu sind in ihnen größtenteils dieselben, selbst in der Reihenfolge der Erzählungen gehen bald zwei, bald drei miteinander lange Strecken, und der Wortlaut stimmt in manchen Versen bis auf jeden Buchstaben überein. Schon diese intime Ähnlichkeit wäre Grund genug, nach dem gegenseitigen Verhältnis dieser drei Schriften zu fragen. Noch mehr drängt sich diese Frage infolge ihrer Verschiedenheiten auf. Eine einheitliche Gruppe gegenüber Johannes, lassen sie diese Einheit doch auch wieder stark vermissen, sobald man sie untereinander vergleicht. . . . Aus der auf den ersten Blick rätselhaften Verbindung so großer Gleichartigkeit mit so tiefen Unterschieden erwächst das Problem, das man die synoptische Frage nennt . . . Unsere Hoffnung, nach Ausscheidung des Johannes in den Synoptikern ohne weiteres die echte älteste Überlieferung zu finden, erweist sich als trügerisch; das zeigen schon die eben genannten Verschiedenheiten."[2]

[1] Die Quellen des Lebens Jesu, Tübingen, Mohr 1906, S. 32—87; vgl. dazu die zwei weiteren Werke von P. Wernle, Die synoptische Frage, Tübingen, Mohr 1899; Die Anfänge unserer Religion, 2. Aufl., Tübingen, Mohr 1904.

[2] Wernle, Die Quellen 33.

Dadurch sollen sich die drei Evangelien als abgeleitete Werke charakterisieren und die weitere Frage nahelegen: „Wo finden wir innerhalb der Synoptiker die ältesten Überlieferungen? Welche Berichte erweisen sich als abgeleitet und geschichtlich unbrauchbar?“[1] In Beantwortung dieser Frage findet dann der Kritiker heraus, daß der synoptische Stoff sich herleite aus einer Anzahl von Quellen, etwa aus „Urmarkus“, einer griechischen „Redesammlung“ und anderweitigen „Überlieferungen“.[2]

Somit hätten wir es nicht mehr mit den drei Synoptikern zu tun, es frage sich nur mehr, ob wenigstens die von ihnen ausgebeuteten Quellen — Urmarkus, Reden, Überlieferungsgut — zuverlässig seien.[3] Das sei nun nicht ohne weiteres der Fall, indem diese wieder auf noch ursprünglichere, freilich auch „spärlichere Überlieferungen“ als „letzte Auskunftsstelle“ zurückgehen.[4] „Im Laufe dieses langen Weges ist überaus viel weggefallen, was für Jahrtausende zum festen Bild Jesu gehört hat . . . Es ist das schließlich kein so großer Schade.“[5]

Doch stoßen wir erst jetzt „auf die letzte, die größte Schwierigkeit . . . Die letzte Auskunftsstelle, die wir bei der Prüfung der Quellen erreichten, jene ältesten Überlieferungen, die Markus und die Spruchsammlung gesammelt haben, deren Nachlese Matthäus und Lukas aufbehalten . . . sind immer noch etwas anderes als Jesus selbst. Sie enthalten die Möglichkeit der Trübung und Umbildung. Sie geben zunächst den Glauben der ältesten Christen wieder, einen Glauben, der im Laufe von vier Jahrzehnten gewachsen ist und sich auch gewandelt hat. Zwischen Jesus und uns selbst steht immer noch der Glaube der Urgemeinde als nächster Gegenstand der Forschung. Der Glaube der Urgemeinde *kann* auf Jesus selbst zurückgehen, ganz oder zum Teil; er kann auch erst zurückgetragen sein in Wort und Leben Jesu. Zum Verzweifeln oder Verzichten ist deshalb noch kein Grund. Es ist schon ein Teil der Arbeit getan, wenn Aufgabe und Schwierigkeiten klar erkannt sind. Und schließlich ist das alles noch gar nicht die Hauptsache . . . Für uns heute kommt das alles erst in zweiter Linie, erst zuletzt in Betracht, die wir, der Christologie satt bis zum Überdruß, nach Gott Verlangen tragen.“[6]

Nun, wer wirklich „der Christologie satt ist bis zum Überdruß“, wird die Lynchjustiz an der Geschichte Jesu zum wenigsten pikant finden. Indes hat weder diese geradlinige „Lösung“ des synoptischen Problems, noch die synoptische Frage überhaupt auch nur das geringste zu tun mit der Summe unserer Christuskenntnisse und mit der Glaubwürdigkeit der drei ersten Evangelien. Sie ist eine rein literarische, nicht eine schlechthin historische

[1] Wernle, 34. [2] Wernle, 34—54.
[3] Wernle, 54 f. [4] Wernle, 55—81.
[5] Wernle, 81—83. [6] Wernle, 83. 85. 87.

Frage. Entscheidend für die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Evangelien wäre sie einzig dann, wenn die Evangelisten nicht selbst Zeitgenossen, wahrheitsliebende Augen- oder doch Ohrenzeugen des Lebens Jesu gewesen wären. In diesem Falle hätte das, was sie berichten, nur insofern Wert, als sie es aus ursprünglichen Quellen entnehmen.

Nun sind aber die Evangelisten selbst Urzeugen und Urquelle der evangelischen Geschichte, und wenn sie ihr persönliches Wissen über Jesus erweitern durch Benutzung von anderweitigen, geschriebenen oder ungeschriebenen Quellen, dann übernehmen sie auch die Gewähr für ihre Reinheit und Ungetrübtheit. Wer dies bestreiten und die Zuverlässigkeit der Synoptiker bezweifeln möchte, hätte erst nachzuweisen, daß die Evangelisten entweder unzuverlässige Quellen benutzt oder doch die zuverlässigen Quellen um unzuverlässiges Material vermehrt und so getrübt haben. Dieser Beweis ist jedoch nicht möglich. Somit läßt sich die synoptische Frage nicht gegen die Glaubwürdigkeit der Evangelien ausspielen.

Im Gegenteil. Sollte es der Kritik gelingen, auf die synoptische Frage irgendeine wissenschaftlich gesicherte Antwort zu geben — bisher ist das leider nicht gelungen, und alle behaupteten „Lösungen" sind bloße Fragezeichen —, so würde die Glaubwürdigkeit der Synoptiker dadurch nur gefestigt werden. Jeder Nachweis dafür, daß die Synoptiker diese und jene Quelle aus früherer Zeit benutzten, ist auch ein neuer Hinweis darauf, daß sie ihre Aufgabe nicht oberflächlich erfaßten. Sie begnügten sich nicht mit dem, was sie selbst gesehen oder von Augenzeugen erfahren hatten, sondern sie orientierten sich überdies anhand älterer, ursprünglichster Dokumente.

Die Kritiker, welche noch immer so tapfer auf die synoptische Frage pochen, um den Synoptikern den Prozeß zu machen, sollten allen Ernstes die Warnung Harnacks erwägen: „Wir sind in der Kritik der Quellen des ältesten Christentums ohne Frage in einer rückläufigen Bewegung zur Tradition. Die Aufgaben der inneren Kritik der Quellen und — in noch weit höherem Grade — die der Entzifferung der Entstehung der Lehr- und Geschichtstradition, sowie der Konstruktion der wirklichen Geschichte werden voraussichtlich bereits nach wenigen Jahren der Mehrzahl der Fachgenossen wesentlich anders erscheinen als heute . . . Es wird eine Zeit kommen, und sie ist schon im Anzug, in der man sich um die Entzifferung literar-historischer Probleme auf dem Gebiet des Urchristentums wenig mehr kümmern wird, weil das, was überhaupt hier auszumachen ist, zu allgemeiner Anerkennung gelangt sein wird — nämlich das wesentliche Recht der Tradition, wenige unbedeutende Ausnahmen abgerechnet."[1]

[1] Chronologie der altchristl. Lit. I, X f.

Der Vergleich der synoptischen Evangelien unter sich würde nur in dem Falle zuungunsten ihrer historischen Glaubwürdigkeit ausfallen, wenn die Geschichtsdarstellung der drei Evangelien wesentliche Widersprüche enthielte.

Widersprüche, nicht bloße Verschiedenheiten. Vom rein natürlichen Standpunkt wie vom Standpunkt der katholischen Inspirationslehre aus betrachtet ist die Individualität der einzelnen Evangelisten, ihre persönliche Veranlagung, Ausgang und Ziel ihres Schaffens so verschieden, daß auch ihre Werke mannigfache Verschiedenheiten aufweisen müssen. Die protestantisch-orthodoxe Verbalinspiration allerdings kann das begreiflicherweise nicht zugeben. Und die im gegenteiligen Extrem sich bewegende protestantisch-liberale Hyperkritik will es nicht fassen. „Man tut, als hätte man protokollarische Aufzeichnungen über das Leben Jesu vor sich, unterwirft sie dann einem kriminalistischen Verhör, und jeder Widerspruch, den man mit Kreuz- und Querfragen herausgebracht hat, muß dazu dienen, die Unglaubwürdigkeit des einen oder am Ende konsequenterweise aller vier darzutun."[1]

Statt dessen sollte der gewissenhafte Historiker sich erinnern, daß es sich hier um fragmentarische Schriftwerke handelt, die von pragmatischer Geschichtschreibung weit entfernt sind. Wenn also die Bildflächen der evangelischen Darstellungen nicht vollständig sich decken, so ist daran zu erinnern, daß die Evangelisten eben nicht auf eine Schablone arbeiteten, und daß, was sie berichten, seine Ergänzung finden würde in dem, was sie nicht berichten.

Sollte aber eine gänzliche Ausgleichung sich sogar als unmöglich erweisen und verschwindende Reste von Varianten zurücklassen, so ist die Geschichtsforschung — das gilt übrigens auch vom Standpunkte der Inspiration — daran gar nicht interessiert. Auch Ad. Deißmann gesteht: „Für die Geschichte der Evangelien (und ihrer schriftlichen und mündlichen Quellen) oft Fragen von sinnverwirrender Schwierigkeit darbietend, sind diese Varianten für die Geschichte des Evangeliums und die Charakteristik Jesu meist keine größeren Probleme, als sie auch sonst der Textkritiker zu lösen hat" bei Behandlung von biblischen und außerbiblischen Quellen. Diese Varianten sind gegeben und erklärlich „durch den formalen Charakter des Überlieferungsgutes, das ein Mosaik aus vielen Einzelerinnerungen ist".[2] Mit Deißmann lehnt der Berner Professor Barth[3] die kleinmeisterliche Methode der protestantischen

[1] Barthol. Heigl, Die Differenzen und Widersprüche in den Evangelien, Monatsblätter für kath. Religionsunterricht an den höheren Lehranstalten, Köln, Bachem 1907, 328.

[2] Adolf Deißmann, Evangelium und Urchristentum, in: Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion, München, Lehmann 1905, 86.

[3] Die Hauptprobleme des Lebens Jesu, Gütersloh, Bertelsmann 1907, 4—34.

Verbalinspiration wie der liberalen Kritik ab. Die weitblickende Evangelienharmonie der katholischen Schule, wie sie schon Joseph Grimm[1] vertreten hat, erweist sich immer mehr als die einzig wissenschaftliche.[2]

Demnach bietet der Vergleich der drei ersten Evangelien miteinander keinerlei Anhaltspunkt für die liberale Evolutionshypothese. Fassen wir nun den Tatsachenbestand der synoptischen Evangelien an sich ins Auge, so gewinnen wir den positiven, sehr bestimmten Eindruck, daß hier die ursprüngliche Realität der Geschichte Jesu vor uns liegt, nicht eine spatere Umbildung der Tatsachen nach Maßgabe des Gemeindeglaubens und einer, wie behauptet wird, der Geschichte entwachsenen legendenhaften Christus-Spekulation. Selbstverständlich kann im Rahmen unserer Studie nicht die ganze evangelische Erzählung konfrontiert und auf ihr Früher oder Später geprüft werden. Wir greifen nur einen Punkt heraus, allerdings den springendsten, schwierigsten und wichtigsten, denjenigen, an welchem alles liegt, und auf den es dem Gegner wie uns fast einzig ankommt: die Anschauungen über die Messianität und die Gottheit Christi.

In den synoptischen Evangelien begegnen uns die messianischen Anschauungen, wie sie die Jünger nur vor der Auferstehung des Heilandes hatten. Sie erwarten den Sohn Davids als irdischen Machthaber und Römerbezwinger; sie schwelgen in der Erwartung seiner königlichen Herrlichkeit und sind redlich bemüht, die besten Plätze und Ehrenstellen in seinem Reiche sich zu sichern. Alles nicht ohne kleinliche Eifersucht und allen Belehrungen des Meisters zum Trotz. Diese Messiasidee entsprach aber genau den gemeinpopulären Ansichten. Sie ist ein leibhaftiger Ausschnitt aus dem jüdischen Volksleben.

Der Tod Jesu, seine Auferstehung, die Geistessendung und alles, was darauf folgte bis zum Tage, da die Synoptiker schrieben, hatten jenem Messiasglauben ein drastisches Dementi gegeben: alles war anders, alles das Gegenteil von dem, was man gehofft, erwartet, zum voraus gierig genossen hatte. Anstatt Fleisch Geist, anstatt der Erde ein himmlisches Reich, anstatt des Nationalhelden ein weltweit erlösender Sünderheiland. Hätten die Evangelien sich dem Glauben jener Tage anbequemt, in denen sie geschrieben wurden, das frühere Messiasbild, das man jetzt durch die Not der Tatsachen gezwungen wie aus eigener Überzeugung scharf ablehnte, würde gar nicht mehr zum Vorschein kommen. Wenn irgend in einem Punkte, müßte hier die frühere Geschichte mit der jetzigen Gemeindetheologie übertüncht werden. Wie nahe lag es, aus

[1] Die Einheit der vier Evangelien, Regensburg 1868.

[2] Weitere Aufschlüsse über das Verhältnis der synoptischen Evangelien zueinander gibt B. Bonkamp, Zur Evangelienfrage, Untersuchungen, Münster, Aschendorff 1909.

seelsorglich-praktischen Gründen und aus schonungsvoller Nachsicht gegen die Apostel die alten messianischen Träume der Jünger als Schäume zu betrachten und der Vergessenheit anheimzugeben! Doch nein, schwarz in schwarz beinahe, geradeso, wie es der Geschichte entsprach, dem messianischen Gemeindeglauben aber widersprach, werden die Christuserwartungen jener Tage gezeichnet. Und da sollten die Evangelien das Porträt der Gemeinde ums Jahr 70—100 sein?

Und erst das synoptische Vollbild Jesu! Es drängt die Gottheit Christi so stark in den Hintergrund, daß die Gegner geradezu behaupten, die Synoptiker kennen und lehren dieselbe nicht. Ist das auch unrichtig, so bleibt doch immerhin wahr, daß die drei ersten Evangelien fast nur im Dämmerlicht und wie durch einen Schleier die Herrlichkeit Jesu und seine Gottheit uns schauen lassen. Seine Menschheit hingegen hebt sich kräftig, plastisch von jeder Seite der drei Evangelien ab: „Der synoptische Christus ist ein Wesen von Fleisch und Bein, das mit den Menschen umgeht wie einer aus ihnen, trotz oder vielmehr infolge des Bewußtseins von seiner hohen Mission; er spricht und handelt als Mensch; er setzt sich an die Tafel des Pharisäers und des Zöllners; er läßt sich von der Sünderin berühren; er unterhält sich freundschaftlich mit seinen Jüngern; er wird vom Dämon versucht; er ist betrübt im Garten von Gethsemani; er wirkt Wunder aus Mitleid und verbirgt diese eher, als daß er sie ausnützt zum Beweis seiner Sendung; er ist ruhig und würdig vor seinen Richtern und läßt sich schlagen und beschimpfen; der Schrei, in den er vor dem Tode ausbricht, ist ein Schrei der Herzensangst und der Agonie; fühlt man auch überall aus seinen Reden, seinen Taten, seinen Schmerzen einen Hauch des Göttlichen heraus, der ihn über die gewöhnliche Menschheit, selbst die beste, hinaushebt, so bleibt doch nicht minder wahr, daß alles, was er tut, und alles, was er spricht, tief menschlich ist, ganz durchdrungen von menschlicher Wirklichkeit, wenn man sich so ausdrücken darf."[1]

Nun erklären aber gerade unsere Gegner: zur Zeit, als die Evangelien entstanden, habe die theologische Spekulation den Menschen Jesus schon ganz in den Hintergrund gedrängt und nur mehr die Gottheit betont. Früher und anfänglich sei es ganz anders gewesen. Dann können aber die synoptischen Evangelien nicht der Abklatsch des jüngeren Kirchenglaubens sein im Gegensatz zur wirklichen Geschichte, da ja ihr Heilandsbild durchweg jene Züge aufweist, welche von der liberalen Kritik als anfänglich und urecht bezeichnet werden im Gegensatz zum Christusporträt der späteren Dezennien.

Am meisten fällt auf, daß gerade bei Lukas, der das Evangelium

[1] A. Loisy, Le quatrième Evangile 1903, 72.

Pauli schreibt, das Menschliche an Christi Gestalt so entschieden hervortritt, indes die göttliche Größe nur durchschimmert. Paulus wird für die Aufnahme der Lehre von der Gottheit Jesu, von seiner übernatürlichen Präexistenz und seinem Sühnetod verantwortlich gemacht. Zuzugeben ist jedenfalls, daß er diese Lehren besonders stark hervorhob, den diesbezüglichen Glauben, den er in der Gemeinde schon vorfand, spekulativ vertiefte und so in gewissem Sinne die Theologie schuf. In Anbetracht dessen müßte man aber unbedingt erwarten, daß sein bald nach ihm schreibender Schüler diese spekulative Theologie auf sein Evangelium übertrage, wenn Lukas die gleichzeitige, lehrhafte Gemeindetheologie, nicht die tatsächliche Urgeschichte wiedergegeben hätte.[1] Von einer solchen Infiltration ist aber nichts zu bemerken. Lukas ist so wenig spekulativ und lehrhaft, daß Harnack versichert: die Kirche „hat, sobald sie selbst lehrhaft wurde — und das ist bald geschehen —, den Matthäus bevorzugt und den Lukas zurücktreten lassen".[2]

Zur Zeit als die Synoptiker schrieben, gab es also in der Kirche zwei Richtungen: eine spekulative und eine geschichtliche. Die eine befaßt sich mit der Theologie der Gemeinde — Lehrschriften; die andere mit der Geschichte Jesu Christi — Evangelien. Die Tatsache, daß beide ruhig nebeneinander herliefen, ist auch der Vollbeweis, daß die Gemeindetheologie und der Gemeindeglaube mit der Urgeschichte in Einklang stand und der von den liberalen Kritikern behauptete Gegensatz beider gar nicht existierte.

b) Das Johannesevangelium.

Wie die synoptischen Evangelien den legendenhaften Glauben ihrer Zeit widerspiegeln sollen, so soll noch in höherem Maße das Johannesevangelium die kirchlichen Anschauungen vom Ende des ersten Jahrhunderts, im Gegensatz zur Geschichte darstellen. Das vierte Evangelium wird von der Kritik als ein theologisches Lehrbuch bezeichnet, aus welchem man den damaligen Stand der Glaubensbildung genau erkennen könne, während ihm auch nicht die geringsten Nachrichten über das Leben Jesu entnommen werden dürften. Nicht das wirkliche, sondern das idealisierte Leben des Heilandes werde darin beschrieben; keine Geschichte biete Johannes, sondern eine Art Religionsphilosophie, „eine theologische Lehrschrift in Form einer evangelischen Geschichte . . . ein Lehrgedicht, das den Boden der Wirklichkeit so kühn überfliegt, daß daraus kein geschichtliches Lebensbild Jesu entnommen werden kann."[3]

---

[1] Selbst Ad. Jülicher, Einleitung in das N. Test., 5. und 6. Aufl., 292 macht hierauf aufmerksam.

[2] Harnack, Lukas der Arzt, Leipzig, Hinrichs 1906, 121.

[3] Otto Pfleiderer, Die Entstehung des Christentums, München, Lehmann 1905, 224. 229.

Diese „Lösung des johanneischen Problems" wird beinahe von allen Anhängern der liberalen protestantischen Schule als ein Hauptdogma der historischen Kritik erklärt.[1] Manche liberale Forscher entdecken hin und wieder bei Johannes doch noch ein Körnlein Geschichtstradition oder sogar quellenmäßige Nachrichten geringeren Umfanges.[2] J. Wellhausen sieht sich neuestens genötigt, im Johannesevangelium bedeutende geschichtliche Bestandteile, die sich den Synoptikern nähern, zuzugestehen, trotz seines Bestrebens, die Grundschrift des vierten Evangeliums als freie Christusdichtung hinzustellen.[3] Friedrich Spitta will umgekehrt den Beweis erbringen, daß auch die Grundschrift des vierten Evangeliums und gerade sie johanneisch und geschichtlich sei. Wellhausen habe den historischen Wert des Evangeliums unterschätzt; die ernstere und eindringende Erforschung ergebe als Resultat: „Die freudige Zuversicht zu dem Kerne einer Schrift, die vielen immer wieder als das Zutreffendste erschienen ist, was das Neue Testament, ja die gesamte Literatur über die Person und die Geschichte Jesu besitzt . . . so daß das vierte Evangelium, wenn auch in gewisser Begrenzung, wieder das einige, zarte Hauptevangelium des Jüngers, den der Herr lieb hatte, wird."[4] Zur Anerkennung seiner vollen Geschichtlichkeit vermag sich aber auch Spitta nicht zu erheben. Vielmehr teilt er mit größter Willkür, oft mit eigentlicher Gewalt-

[1] Thoma, Die Genesis des Johannesevangeliums, Berlin 1882; J. Réville, Le quatrième Evangile, son auteur et sa valeur historique, Paris 1901; Otto Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren, 2. Aufl., Berlin 1902, II, 281—503; derſ., Die Entstehung des Christentums 224 ff.; W. Wrede, Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums, Tübingen 1903; P. W. Schmiedel, Die Johannesschriften des Neuen Test., Halle a. S. 1906; Das vierte Evangelium gegenüber den drei ersten, Tübingen 1906; O. Schmiedel, Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1906, 17 ff.; Jülicher, Einleitung in das Neue Test., 6. Aufl., Tübingen 1906, 382.

[2] Heinrich J. Holtzmann, Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1893, 23; Bousset, Die Offenbarung Johannis, Neubearb. des Kommentars von Meier, Göttingen 1896, 45 ff.; Harnack, Wesen des Christentums 13; Wendt, Das Johannesevang., eine Untersuchung seiner Entstehung und seines geschichtlichen Wertes, Göttingen 1900; Die Lehre Jesu, 2. Aufl., Göttingen 1901, 33 ff.; Abbott, Art. „Gospels" der Encyclopaedia biblica, edited by Cheyne and Black, II, London 1901, col. 1794 f.; Soltau, Zum Problem des Johannesevang., in Zeitschrift für neutest. Wissensch 1901, 147 f.; O. Holtzmann, Leben Jesu, Tübingen 1901, 34 f.; Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, 3. Aufl., Tübingen 1902, 517; Hermann von Soden, Urchristliche Literaturgeschichte, Berlin 1905, 211. 230; Georg Wobbermin, Das Wesen des Christentums, in: Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion, München 1905, 351 ff.; Konrad Furrer, Das Leben Jesu Christi, 2. Aufl, Leipzig 1905, 19.

[3] Wellhausen, Das Evangelium Johannis, Berlin, Reimer 1908.

[4] Spitta, Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1910, 401. 466.

tätigkeit, den Text in geschichtliche und in ungeschichtliche Bestandteile auf[1] und meint schiedsrichterlich: „Die Rechte wie die Linke hat in ihrem Urteil über das Evangelium gleichviel Recht und Unrecht."[2]

Alfred Loisy strandete bei dem Versuche, diese Ansichten auf katholischem Boden zu landen. Erst tat er der Geschichtlichkeit des vierten Evangeliums teilweisen Abbruch;[3] dann verwarf er dieselbe ganz und erklärte das Johannesevangelium als allegorische Lehrschrift, welche ihre tiefen religiösen Ideen in die Form eines Lebens Jesu gekleidet habe.[4]

„Der Hauptanstoß ist die fundamentale Verschiedenheit des vierten Evangeliums von den Synoptikern, so daß sich die Untersuchung auf den Satz zuspitzt: „Wenn Johannes die echte Überlieferung über das Leben Jesu hat, dann ist die der Synoptiker unhaltbar; haben die Synoptiker recht, dann ist der vierte Evangelist als Quelle abzulehnen. Ein ‚sowohl — als auch' gibt es nicht . . . Jeder Historiker urteilt ohne weiteres so wie der kritische Theologe."[5]

Fragt man, worin die fundamentalen Verschiedenheiten bestehen, welche dieses kategorische „Entweder — oder" bedingen, so werden wir darauf verwiesen, daß das Johannesevangelium nach Stil und Inhalt sich nicht decke mit den Synoptikern; insbesondere erscheine die Gestalt Jesu hier und dort verschieden: dem Wesen nach — bei den Synoptikern sei es eine echt menschliche, bei Johannes eine durchaus göttliche Gestalt —; aber auch dem äußeren Aufriß nach — nach den Synoptikern wirkte Jesus hauptsächlich in Galiläa und für die Juden; nach Johannes war der Schauplatz seiner Tätigkeit vorzüglich Judäa und Jerusalem, und er wendet sein Heil auch den Heiden zu. Das sind die Verschiedenheiten.[6]

Weit entfernt, den Schlachtenruf: „Hie Synoptiker, hie Johannes!" zu fordern, einigen sich bei ruhiger Erwägung alle vier Evangelien zur friedlichen Harmonie. Der bloße Hinweis auf Ziel und Zweck des Johannesevangeliums erklärt im Grunde genommen alles.

Einmal will der letzte Evangelist nachtragen, was die drei

---

[1] A. a. O. IX—XLVII.

[2] A. a. O. VIII.

[3] Revue du Clergé français, 1. Nov. 1899; Études bibliques, Paris 1901.

[4] Le quatrième Evangile, Paris 1903, 75 ss.; Autour d'un petit livre, Paris 1903, 85 ss. Loisys Theorien über das vierte Evangelium wurden am besten widerlegt von Lepin, L'origine du 4me Evangile, Paris 1907, und La valeur historique du 4me Evangile, Paris 1907.

[5] Otto Schmiedel, Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung 18 f., 120.

[6] Zusammengestellt bei Otto Schmiedel a. a. O. 19 f.

ersten übergangen oder nur gestreift haben. Daher sein Schweigen über die synoptischen Gleichnisse, über manche synoptische Wunder, über die Einsetzung des Abendmahls; daher die Wiedergabe der bei den Synoptikern ausgefallenen Worte und Taten Jesu, insbesondere der eucharistischen und hohenpriesterlichen Reden und der Fußwaschung als Nachträgen zur synoptischen Abendmahlszene. Auch die eingehenden Berichte über Jesu Wirksamkeit in Judäa und Jerusalem, die von den Synoptikern kürzer gefaßt werden, sowie die bündige Zusammenfassung der galiläischen Tätigkeit, die in den ersten Evangelien schon ausführlich beschrieben war, begreifen sich von diesem Gesichtskreis aus.

Ein weiterer Zielpunkt. Die Synoptiker schrieben vor dem Untergang der jüdischen Nation; sie hofften immer noch, das Volk der Auserwählung für das Reich Gottes zu gewinnen. Sie betonen deshalb soviel als möglich die Übergangslinien vom Alten zum Neuen Bunde, das echt Menschliche an Christus, das, was Juden und Christen verband. Johannes greift zur Feder, nachdem das Gottesgericht über Jerusalem bereits ergangen war und die Kirche glücklicherweise aus den Armen der toten Synagoge sich gänzlich losgerungen hatte. Er markiert demnach das Trennende, das durchaus Nichtjüdische im Christentum, dasjenige, wodurch die Kirche in ihrer ganzen geistigen Selbständigkeit erglänzte und so den Heiden sympathisch wurde. Selbst in der Einkleidung und Darstellung der christlichen Lehre kommt Johannes in Kleinasien dem klassischen Denken, Fühlen und Sprechen möglichst entgegen. Er macht sich sogar die hellenische Logosidee und Logossprache zu eigen, weil sie ihm vorzüglich geeignet schien, als Gefäß zu dienen für die Lehre vom menschgewordenen Gottessohn.

Der menschgewordene Gottessohn war überhaupt die große These des Sehers unter den Evangelisten. Während die Synoptiker mit Rücksicht auf die Juden die menschliche Seite und die messianisch-alttestamentliche Auffassung des Heilandes betonen mußten, mußte Johannes der judenchristlichen Irrlehre gegenüber, die Christum als bloßen Menschen ausgab, die übernatürliche Größe und wesenhafte Gottheit Jesu verteidigen. Und er muß es nicht bloß; es ist ihm ein Geistes- und Herzensbedürfnis, den Meister, den er über alles liebte, und den er aus intimsten Verkehr besser wie jeder andere kennen gelernt hatte, in seiner ganzen Herrlichkeit und Hoheit den Menschen zu offenbaren.

Das war wohl ein Grund mehr, warum Johannes die spätere judäische und jerusalemische Periode bevorzugt, während welcher die gottmenschlichen Manifestationen schon weiter fortgeschritten waren als zur galiläischen Zeit, da der Herr den Seinen erst die Grundbegriffe der neuen Heilsökonomie beibrachte. Auch greift der Apostel mit zielbewußter Hand jene Episoden heraus, welche die schlagendsten Beweise für seine These enthalten. Selbst die Wunder

werden ausgewählt vom „Gesichtspunkt der Selbstdarstellung und Offenbarung der Herrlichkeit des Sohnes Gottes".[1]

Der Christus des Johannes ist der wahrhaftige Gottessohn, der aus Liebe zum Menschen herabgestiegen aus der Herrlichkeit des Vaters und Fleisch geworden ist, um als Mensch mit dem Menschen und für den Menschen zu leben; der Christus der Synoptiker ist der wahrhaftige Menschensohn, Fleisch von unserem Fleische und Blut von unserem Blute, aber getragen von seiner messianischen Würde, durchdrungen von göttlicher Macht und Wesenheit, um uns zu Gott zu erheben.

So lösen sich die behaupteten Widersprüche zwischen Johannes und den Synoptikern in der höheren Einheit des Gesamtevangeliums auf.[2] Davon gar, daß der Christus und die Christologie bei Johannes wesentlich anders geartet sei als bei den Synoptikern, ist schon gar keine Rede. Harnack bekennt ausdrücklich: „Haben wir Johannes einen verklärten Matthäus genannt, weil er den lehrhaften apologetischen Zweck mit ihm teilt, so kann man ihn ebensowohl auch einen verklärten Markus und Lukas nennen; denn mit jenem stimmt er in der dominierenden Absicht überein, die Gottessohnschaft Jesu ans Licht zu stellen, und wie dieser will er Jesus als den Heiland (der Welt) durch eine geschichtliche Erzählung gegenüber den ungläubigen Juden und Johannesjüngern dartun."[3] Noch bestimmter äußert sich Harnacks Kollege Pfleiderer: „Es muß erkannt werden, daß unsere sämtlichen Evangelien prinzipiell auf gleichem Standpunkt stehen und der Unterschied zwischen Markus und den beiden anderen Synoptikern und dem Johannes nur ein relativer Gradunterschied . . . ist."[4] Das Evangelium des Johannes kann mithin Geschichte sein, trotz seiner Verschiedenheit von den Synoptikern.

Fassen wir dazu noch den Wesensbestand des Johannesevangeliums an sich ins Auge, dann kommen wir zur Überzeugung, daß dasselbe wirklich Geschichte ist, nicht allegorische oder symbolische Einkleidung philosophisch-theologischer Ideen.[5]

Die persönlichen Schicksale Jesu werden nicht in allgemeinen, unbestimmten Zügen vorgeführt, wie das beim Helden einer

---

[1] Jul. Grill, Die Entstehung des vierten Evangeliums I, Tübingen, Mohr 1902, 45.

[2] Vgl. Worsley, The fourth Gospel and the Synoptic, Edinbourgh, Clark 1909.

[3] Harnack, Lukas der Arzt, Leipzig, Hinrichs 1906, 119 Note.

[4] Otto Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren, 2. Aufl., 1902, I, 666.

[5] Zur folgenden Darstellung vgl. Knabenbauer, Commentarius in Evang. secundum Ioannem, Paris 1898, 27—53, sowie derſ., Der geschichtliche Charakter des vierten Evangeliums, in Stimmen aus Maria-Laach, 67. Bd., Freiburg, Herder 1904. 361—371. Dieser Artikel von nur zehn Seiten wiegt einen Band Beweise auf.

Allegorie notwendig der Fall ist, sondern plastisch, lebendig, konkret mitten aus dem Leben herausgeschnitten, mit genauer Angabe von Ort, Zeit und sonstigen Umständen. Der Evangelist führt Jesum ein, indem er schildert, wie der Vorläufer für ihn Zeugnis ablegt: „Das geschah in Bethanien, wo Johannes taufte. Am anderen Tage sah Johannes Jesum kommen und sprach: Das ist das Lamm Gottes (1, 28 f.). Tags darauf war Johannes wieder da und mit ihm zwei seiner Jünger, und wie er umschaute, sah er Jesum vorbeigehen (1, 35). Es war aber um die zehnte Stunde (1, 39). Tags darauf wollte er nach Galiläa gehen (1, 43). Am dritten Tage war Hochzeit zu Kana in Galiläa, und die Mutter Jesu war dabei. Auch Jesus und seine Jünger waren zur Hochzeit geladen (2, 1 f.). Hierauf ging er nach Kapharnaum, er und seine Mutter und seine Brüder und seine Jünger; doch blieben sie nur wenige Tage daselbst. Es war aber das Osterfest der Juden nahe, und Jesus ging nach Jerusalem hinauf (2, 12 f.). Danach kam Jesus und mit ihm seine Jünger ins Land Judäa. Da verweilte er mit ihnen und taufte. Aber auch Johannes taufte in Aennon bei Salim; denn daselbst war reichliches Wasser (3, 22). Dann ging er wieder nach Galiläa. Dabei mußte er durch Samaria ziehen. Er kam also in die samaritanische Stadt, welche Sichar heißt, neben dem Grundstück, welches Jakob seinem Sohne Joseph gab. Jesus also, von der Reise ermüdet, setzte sich so auf den Brunnen. Es war die sechste Stunde. Da kam ein samaritanisches Weib, Wasser zu schöpfen“ (4, 3—7). Daran knüpft sich die ganze lebensvolle Szene am Jakobsbrunnen.

So läuft die Erzählung weiter von Kapitel zu Kapitel, von Ereignis zu Ereignis die ganze Wirksamkeit Jesu hindurch bis zu den Tagen des Leidens.[1] Überall leuchtende, strahlende Farben, bestimmte Umrisse, Augenblicksphotographien, möchte man sagen, sprechende, handelnde, lebensvolle Geschichte, auch nicht ein Schatten bloßer Allegorie. Loisy selbst kann nicht umhin, einzugestehen, an vielen Stellen mache der Evangelist Angaben von erstaunlicher Genauigkeit, um seinen Erzählungen den „Schein zu geben, als habe er den Vorgang selbst gesehen“.[2]

Und erst die Tage des Leidens Jesu! Mit der Genauigkeit des Statistikers beinahe und mit der Ergriffenheit des nächstbeteiligten Jüngers hält Johannes dieselben fest bis ins kleinste Detail. „Jesus überschreitet (18, 1) den Bach Cedron und begibt sich jenseits desselben in einen Garten; 18, 16: Petrus stand vor der Tür draußen; 18, 18: die Sklaven und Diener standen beim Kohlenfeuer, weil es kalt war, und wärmten sich; auch Petrus

[1] S. die Zusammenstellung bei Knabenbauer, Der geschichtl. Charakter a. a. O. 365 f.

[2] Le quatrième Evangile 87.

stand bei ihnen; 18, 28: es war am Morgen, als sie Jesum von Kaiphas ins Prätorium führten; sie selbst gingen nicht hinein; Pilatus ging zu ihnen hinaus; 18, 33: abermals ging Pilatus ins Prätorium hinein; 19, 4: wiederum ging Pilatus hinaus; 19, 9: er ging ins Prätorium; 19, 13: er führte Jesum hinaus, setzte sich auf den Richterstuhl nieder am Platze, der Lithostrotos heißt, hebräisch aber Gabbatha; 19, 14: es war aber parasceve paschae, etwa die sechste Stunde; 19, 20: nahe bei Jerusalem war der Ort, wo sie ihn kreuzigten; 19, 31: wegen des Sabbats — es war aber der Tag jenes Sabbats besonders feierlich — sollten die Körper nicht am Kreuze bleiben; 19, 41: nahe war ein Garten und im Garten ein Grabmal, ein neues (ungebrauchtes); da begruben sie ihn wegen des Rüsttages der Juden, weil das Grab nahe war; 20, 1: am ersten Wochentage, als es noch dunkel war, begab sich Maria Magdalena zum Grabe; 20, 11: Maria stand außen beim Grabe; 20, 19: als es spät abends war an jenem Tage, dem ersten Wochentage, und die Türen geschlossen waren am Orte der Versammlung der Jünger, kam Jesus und stand in der Mitte; 20, 26: und nach acht Tagen waren wiederum die Jünger drinnen; bei verschlossenen Türen kam Jesus und stand in der Mitte."[1]

Wer überhaupt Sinn hat für Geschichte, fühlt hier lebenswarm pulsierende Geschichte, zitternde, schmerzvolle, blutende Leidensgeschichte aus jedem Vers und aus jeder Bemerkung heraus. Wie will der Allegorist sich hier durchringen? Was fängt er auch, von der Darstellung abgesehen, mit der Leidensgeschichte überhaupt an? Sie ist für ihn ein Rätsel, ein mächtig zu Herzen sprechender, aber in der Tat nichtssagender Ausbau und Abschluß der evangelischen Lehrpoesie! Die Passion läßt sich im ganzen und einzelnen gar nicht symbolisch deuten.

Die Allegoristen glauben besonders die Reden Jesu als bloße dichterische oder lehrhafte Selbsterzeugnisse des Evangelisten bezeichnen zu dürfen, zu dem Zwecke erfunden, um seine eigenen Reflexionen dem Heiland gutzuschreiben. „Der Evangelist unterscheidet das, was der historische Christus gesagt und getan, nicht von dem, was er selbst ihn sagen und tun läßt . . . Für uns wäre ein solches Vorgehen Mangel an Aufrichtigkeit . . . Doch der Evangelist ist sich dieses Mangels an Aufrichtigkeit nicht bewußt, weil derselbe seinen unbestimmten Gedanken, seiner souveränen Gleichgültigkeit gegen die bloßen Tatsachen entsprach." So Loisy.[2] Mit anderen Worten: infolge seiner Geistesverfassung ist der Evangelist nicht verantwortlich für seine Sünden gegen die loyale Aufrichtigkeit! Nach solchem Kompliment schiebt Loisy mit graziöser

[1] Knabenbauer a. a. O. 366 f.
[2] Le quatrième Evangile 891.

Handbewegung vor den Reden Jesu nur die Worte ein: „Der Evangelist läßt Jesus sagen," und damit ist bewiesen, daß das darauffolgende Gespräch des Heilandes nicht Herrenwort, sondern lebhafte Fiktion des Evangelisten sei, welcher sie dem Herrn in den Mund legt.

Indessen gibt der Evangelist durch die beigefügten Glossen deutlich zu erkennen, daß die von ihm referierten Aussprüche und Reden geschichtlich verstanden werden wollen. Zu der Tempelszene bemerkt er erklärend: „Das sagte er aber vom Tempel seines Leibes; als er deshalb von den Toten auferstanden war, erinnerten sich seine Jünger, daß er dies gesagt hatte, und sie glaubten der Schrift und der Rede Jesu" (2, 21 f.). Das Gespräch über Lazarus kommentiert Johannes so: „Jesus hatte dieses in bezug auf dessen Tod gesagt, sie aber glaubten, er habe vom Zustande des Schlafes gesprochen" (11, 13). Beim Einzug in Jerusalem knüpft Jesus an eine messianische Prophezeiung des Zacharias an, wozu der Evangelist bemerkt: „Das haben die Jünger damals noch nicht eingesehen, aber als Jesus verherrlicht war, erinnerten sie sich, das sei von ihm geschrieben, und sie hätten so gehandelt" (12, 16). Durch solche und ähnliche[1] Erläuterungen stellt Johannes die von ihm angeführten Worte und Reden Jesu bestimmt als geschichtlich hin.

Dazu sind diese Reden nicht Monologe, wie sie bei einer allegorischen Schrift verständlich wären. Nein, sie werden durch Einwürfe und Gegenreden, Fragen und Antworten durchbrochen. Bald sind es die Apostel, die feurigsten und eifrigsten vorab, bald Leute aus dem Volk, bald Priester und Pharisäer, welche den Redefluß beeinträchtigen, ablenken, hemmen oder weiterleiten (Kap. 3. 4. 6. 7. 8. 11. 13. 14). So spricht und diskurriert nur die Wirklichkeit. Naiv entgegnet Loisy: „Die Zwischenakte, die sich während den Unterweisungen des Heilandes ereignen, wie Unterbrechungen, Fragen, Murren, Meinungsstreit unter Anwesenden sind lediglich literarische Hilfsmittel, um die Entwicklung der johanneischen Thesen zu beleben und zu erleichtern."[2] Nach einem Beweise für diese unglaubliche Behauptung fahndet man bei Loisy umsonst.

Ebenso leicht macht sich's Loisy mit den Wundern Jesu. Wohl tragen die einschlägigen Erzählungen des Johannes ganz offenbar geschichtliches Gepräge. Man denke doch nur an die mit staunenswerter Anschaulichkeit und Genauigkeit berichteten Wunder, die Jesus am Gichtbrüchigen, am Blindgeborenen, am Jüngling von Naim, an der Tochter des Jairus, an Lazarus gewirkt! Dagegen weiß Loisy nur einzuwenden: es werde aber doch nicht die ganze Lebensgeschichte der geheilten oder vom Tode erweckten

[1] S. Knabenbauer a. a. O. 367 f.
[2] Le quatrième Evangile 86.

Personen berichtet![1] Deshalb handle es sich wohl nur um symbolische Darstellung, nicht um wirkliche Tatsachen!

Wo aber der Kritiker sich erst gar anschickt, die rein symbolische Deutung der Wunder durchzuführen, zeigt sich die ganze Unzulänglichkeit seines Rezepts. Nur ein Beispiel, das Wunder zu Kana, das erste Christuswunder. Nach Loisy ist kein historischer Zug daran; alles ist allegorisch zu verstehen. Unter der Mutter Jesu ist die Synagoge, unter dem Wasser die alttestamentliche Lehre, unter dem Wein das Blut Christi, unter dem Bräutigam der Heiland, unter der Braut die christliche Gemeinde zu verstehen![2] Und was sollen die Steinkrüge bedeuten? was Kana? was Kapharnaum, wohin sich Jesu gleich nachher begibt? und was die Brüder und die Jünger, die mit ihm ziehen? Was soll all das, wenn es keinen historischen Sinn hat? „Ausstattung," meint Loisy, „konkrete Ausstattung!" Was immer er nicht in sein System bringen kann, ist konkrete Ausstattung, vom Tage von Kana bis auf Malchus und seinen Vetter, welche die konkrete „Ausstattung" der von Petrus verabfolgten, rein symbolischen Ohrfeige sind.[3] Es braucht wahrlich nicht mehr, um einzusehen, daß die allegorische Auffassung des vierten Evangeliums gescheitert und daß einzig die historische Interpretation des Johannes berechtigt ist.

Doch befragen wir erst noch die Evangelisten selbst.

2. Die Evangelisten.

Wollten die Evangelisten die Geschichte Jesu, die wirkliche, reelle Geschichte darstellen oder bloß die Geschichte in legendarischer Verkleidung? Und wenn das erstere der Fall ist, konnten sie die Geschichte Jesu schreiben, so wie er leibte und lebte, ohne legendenhafte Zutaten und Entstellungen? Darin liegt alles.

Die Antwort auf die erste Frage ist in dem Gesagten schon gegeben. Die Werke der Evangelisten selbst sind von der ersten bis zur letzten Zeile, von der tiefsten Grundidee bis zum letzten Ausbau so angelegt, daß kein Zweifel übrig bleibt: diese Männer wollen als Geschichtschreiber und ihre Schriften als geschichtlich treue Darstellungen gelten. Gerade Lukas, dessen kritische Veranlagung vom Gegner am höchsten geschätzt wird, und Johannes, dem am wenigsten geschichtliche Bedeutung zugebilligt werden will, sprechen es mit deutlichen Worten aus. „Viele", heißt es im Eingang zum Lukasevangelium, „haben es unternommen, eine geordnete Darstellung der Tatsachen zu geben, die unter uns vollendet worden sind, wie sie uns diejenigen überliefert haben, welche

[1] Le quatrième Evangile 83.
[2] L. c. 281—284.
[3] L. c. 281—841

von Anfang an Augenzeugen und Diener der Predigt gewesen sind. Und so habe auch ich für gut befunden, nachdem ich über alles vom Anfange an genaue Kunde eingeholt, es dir der Ordnung nach aufzuschreiben, bester Theophilos, damit du die Zuverlässigkeit der Worte genau einsehest, in denen du unterrichtet worden bist."[1] Bestimmter ließe sich der Entschluß, Geschichte, reine, unverfälschte Geschichte zu schreiben, wohl nicht aussprechen.

Wie Lukas zu Anfang, so Johannes gegen Schluß seines Evangeliums: „Jesus hat zwar noch viele andere Zeichen vor den Augen seiner Jünger getan, welche nicht in diesem Buche aufgezeichnet sind; diese aber sind aufgezeichnet, damit ihr glaubt, daß Jesus ist Christus, der Sohn Gottes, und damit ihr durch diesen Glauben das Leben habet in seinem Namen . . . Der Jünger (Johannes) ist es, welcher hiervon Zeugnis gibt und dies geschrieben hat, und wir wissen (der Evangelist und seine Schüler), daß sein Zeugnis wahr ist."[2] Also, was die Augenzeugen gesehen, das will der Evangelist berichten; er selbst steht als Augenzeuge für die Wirklichkeit und Wahrheit der erzählten Tatsachen ein; Tatsachen und Zeugnis des Johannes werden von den ersten Lesern kontrolliert und richtig befunden: „Wir wissen, daß sein Zeugnis wahr ist." Und darum baut sich auf ihnen der seligmachende Glaube auf, daß Jesus Christus der wahrhaftige, wirkliche Gottessohn ist. All dies beweist sonnenklar, daß Johannes sich als Geschichtschreiber betrachtet und daß an der Wirklichkeit und Tatsächlichkeit der im Buche enthaltenen Erzählungen nicht im geringsten gerüttelt werden darf.

Nun gab es freilich eine Zeit, und sie liegt nicht weit hinter uns, welche dieses Selbstzeugnis kurzerhand ablehnte mit der Behauptung, es sei kein Verlaß auf die Wahrhaftigkeit der Evangelisten. Und so mußte sich der christliche Apologet bis vor wenigen Jahren dazu verstehen, erst noch die Aufrichtigkeit der Evangelisten aus ihrem persönlichen Charakter sowie aus Inhalt, Form und Darstellung ihrer Schriften darzutun. Heute hat ihnen die Kritik wenigstens in dieser Hinsicht Recht widerfahren lassen. Sie macht sich, im Gegensatz zu Reimarus und Baur und ihren älteren und jüngsten Adepten, eine Ehre daraus, die allseitige Wahrheitsliebe der Evangelisten anzuerkennen. Selbst von Johannes, dem man doch als Historiker immer noch hartnäckig den Prozeß zu machen sucht, hält die liberale Kritik jeden Verdacht eines Truges fern. Ja, gerade weil sie ihn nicht als Historiker will gelten lassen und anderseits doch nicht an seiner Wahrhaftigkeit zweifeln darf, nahm sie Zuflucht zu der verzweifelten Hypothese vom „Allegoristen", vom „Dichterevangelisten" Johannes.

[1] Luk. 1, 1—4.
[2] Joh. 20, 30 f.; 21, 24.

Die Evangelisten wollen also, und zwar nach bestem Wissen und Gewissen, die geschichtliche Wahrheit über Jesus und sein Leben, seine Taten und seine Lehre mitteilen. Sie schreiben keine Zeile, die sie nicht für durchaus richtig hielten. Sie erzählen nicht eine Episode aus dem Leben Jesu, an deren Tatsächlichkeit sie nicht glaubten. Sie legen dem Heiland nicht eine einzige Lehre in den Mund, die sie nicht mit voller Überzeugung als seine Lehre anschauten. Es wäre Zeitverlust, hierüber noch mehr Worte zu machen.

Eine andere Frage ist aber die: *Konnten die Evangelisten die Geschichte Jesu schreiben?* Kannten sie die *objektive* Wahrheit des Lebens Jesu, und waren sie *subjektiv* befähigt, sie richtig mitzuteilen?

Die *subjektive* Befähigung, sachgemäß zu berichten, ging den Evangelisten sicher so wenig ab als der aufrichtige Wille. Wohl fehlte ihnen die höhere wissenschaftliche Bildung[1] und kritische Akribie. Sie bedurften ihrer aber nicht. Es handelte sich weder darum, tiefe Probleme zu enträtseln, noch die Wahrheit aus alten Aktenbündeln herauszuschälen und mit kritischem Auge zu sichten. Sache der Evangliſten war es einfach, ganz konkrete Vorgänge niederzuschreiben, die sich meist öffentlich, am hellen Tage abgespielt hatten und von allergrößter Einfachheit waren.

Davon machen sogar die übernatürlichen Taten und Lehren Jesu keine Ausnahme. Der übernatürliche Charakter derselben ändert oder beeinträchtigt die natürliche, äußere Erscheinung keineswegs. Die Evangelisten hatten zudem weder das Übernatürliche an den Wundern Jesu zu würdigen, noch den übernatürlichen Gehalt der Lehre Jesu zu beurteilen. Sie referieren schlechthin Taten und Worte Jesu. Sie konstatieren z. B. einfach, daß er Blinde sehend machte, augenblicklich den Seesturm stillte, Tote zum Leben zurückrief usw. Dazu braucht's weder kritische Schulung noch höhere Geisteskultur: *gesunde Sinne*, sicheres Auge, unbefangenes Urteil, Hausmannsverstand, das ist die Hauptsache.

Diese Eigenschaften aber besaßen die Evangelisten in hohem Maße. Nichts ist ungerechter als die Behauptung, sie seien überspannt, leichtgläubig und wundersüchtig gewesen. Keine Spur von Schwärmerei in ihren Schriften; überall ruhige, nüchterne, leidenschaftslose Auffassung und Darstellung.

Selbst wo wir eine Beimischung persönlichen Temperaments und Urteils unbedingt erwarten würden, bleibt es bei der nackten Aufzeichnung der Tatsachen. Die Evangelisten erzählen wunderbare Heilungen, Totenerweckungen, Naturwunder ohne den geringsten Ausruf des Erstaunens. Sie berichten von der Miß-

[1] Nur Lukas „verfügte über eine mittlere Bildung und besaß eine mehr als gewöhnliche schriftstellerische Fähigkeit". Harnack, Lukas der Arzt 104.

handlung, Lästerung, Verurteilung ihres Meisters, ohne daß ein Wort des Unwillens oder der Mißbilligung über ihre Lippen kommt. Selbst Tod und Auferstehung ihres geliebten Meisters stellen sie so schlicht dar, als hätten sie daran ausschließlich das Interesse des Beobachters und Erzählers. Obgleich sie also nicht Historiker im Sinne des Thukydides, des Vaters der kritischen Geschichtschreibung, waren, so eignete ihnen doch die ausgesprochenste subjektive Befähigung, die evangelischen Tatsachen wahrheitsgetreu niederzuschreiben.

Waren sie aber mit diesen Tatsachen genügend vertraut? Wie weit reichte ihre objektive Sachkenntnis?

Sicher ging ihnen die allseitige Kenntnis der chronologischen Reihenfolge und Verkettung der Ereignisse ab. Bereits dem Johannesschüler Papias fiel das bezüglich des Markusevangeliums auf.[1] Aus Matthäus und Johannes erhellt es ohne weiteres. Lukas will zwar die evangelischen Tatsachen „der Ordnung nach aufschreiben";[2] doch ist es nicht wahrscheinlich, daß er darunter die rein chronologische Ordnung versteht. Schon deshalb sind die Evangelien nicht Geschichtswerke im strengsten Sinne; sie bieten darum auch nicht eine eigentliche Biographie des Heilandes, wie sich denn eine solche auf Grund der Evangelien keineswegs schreiben läßt.

Weiterhin ist klar, daß die Evangelisten nicht alle Worte Jesu mit absoluter Treue wiedergeben. Selbst die Inspiration der Evangelien erstreckt sich nach dem Glauben nicht auf den gesamten Wortlaut. Dabei ruht diese Einschränkung des Inspirationsbegriffs auf einem Gesetz der natürlichen Geschichte — um die es uns hier einzig zu tun — nämlich: daß die Worte nicht leicht ohne Veränderung überliefert werden können, wäre es auch nur von der ersten Generation auf die zweite. Manche Worte sind freilich für Jahrhunderte geprägt; aber sie bilden immerhin die Ausnahme. Daraus folgt, daß wir in manchen Fällen die Ausdrücke, deren sich der Herr bedient, nicht genau feststellen können, vor allem dann nicht, wenn seine Worte von den einzelnen Evangelisten nicht mit allseitiger Übereinstimmung gefaßt werden. Die entscheidenden Worte Jesu allerdings gruben sich, wie wir aus den Evangelien sehen, mit unauslöschlicher Treue dem Gedächtnis der Zuhörer ein.

Wie bezüglich einzelner Worte, weichen die Evangelisten auch in bezug auf einzelne nebensächliche Umstände voneinander ab. Das beweist, daß wir weder mit Berufung auf die natürliche Sachkenntnis, noch mit Berufung auf die übernatürliche Inspiration eine unfehlbar sichere und allseitige Darstellung der

[1] Papias bei Euseb. H. E. III, 39.
[2] Luk. 1, 3.

Nebenumstände historischer Tatsachen bei den Evangelisten suchen dürfen.

Doch das alles berührt sich mit unserer Frage nicht wesentlich. Uns kommt es nur darauf an, zu wissen, ob die Evangelisten über den Inhalt der Geschichte Jesu, über ihren wirklichen Tatsachenbestand und reellen Lehrgehalt orientiert waren. Das aber muß entschieden bejaht werden.

Vorerst stellt sich gerade der letzte Evangelist Johannes, dessen Zeugnis am meisten umstritten wird, als Augenzeuge vor. In einer großen Zahl von Stellen seines Evangeliums spiegelt sich auch tatsächlich der Augenzeuge unverkennbar wider.[1] Er kann ausdrücklich versichern: „Der dies gesehen hat, hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist wahrhaftig. Und er weiß, daß er die Wahrheit sagt, damit auch ihr glaubet."[2] „Was von Anfang war, was wir gehört, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und unsere Hände betastet haben von dem Worte des Lebens . . . das verkündigen wir euch."[3] Mag diese Autopsie sich auch nicht mathematisch auf alle Einzelheiten im Leben Jesu beziehen, so doch auf alle wesentlichen Vorgänge.

Mit gewisser Einschränkung gilt das auch von Matthäus. Wohl war er nicht ein Apostel der ersten Stunde wie Johannes; er kann also nicht, wie wir aus seinem Buche sofort herausfühlen, als Augenzeuge für das ganze Evangelium angerufen werden. Doch hat er immerhin die wichtigste Periode des Lebens Jesu und die bedeutendsten Ereignisse miterlebt. Daraus folgt der Schluß: Das erste Evangelium beruht zum besten Teil, das vierte fast ganz auf Selbsterfahrung, auf Autopsie. Und da diese beiden Evangelien alle entscheidenden Momente der Geschichte Jesu enthalten, kennen wir diese selbst wesentlich aus dem Berichte wahrheitsgetreuer Augenzeugen.

Für die Resterzählungen, welche sie nicht miterlebt, standen ihnen mündliche Einzelberichte der Mutter Jesu und der Mitapostel zu Gebote. Das gilt in vollem Umfange auch von Markus und Lukas. Sie gehörten selbst nicht zum Jüngerkreise des Herrn. Doch standen sie mit den Aposteln und Jüngern in langjährigem, täglichem, engstem Verkehr. Sie waren bestqualifizierte Ohrenzeugen des Lebens Jesu. Insbesondere wissen wir, daß Markus der Hauptsache nach die Katechesen Petri nachschrieb, indes Lukas besonders auf die Lehrvorträge Pauli sich stützt. Für die Apostelgeschichte verfügte der heilige Lukas über die zuverlässigsten Angaben zahlreicher Augenzeugen, auch des Völkerlehrers Paulus, abgesehen davon, daß der Verfasser selbst bei vielen Begebenheiten persönlich beteiligt war.[4]

[1] Vgl. Knabenbauer, Der geschichtliche Charakter des vierten Evangeliums a. a. O. 368 f. [2] Joh. 19, 35. [3] 1. Joh. 1, 1. 3.
[4] Man vgl. die Ausführungen über die Apg. unten, dritter Abschn.

Allen vier Evangelisten lagen überdies neben den mündlichen Berichten auch schriftliche Dokumente der ersten Generation vor. Ausdrücklich bezeugt es uns Lukas in den bereits angeführten Worten: „Viele haben es unternommen, eine Erzählung der Tatsachen, die unter uns vollendet worden sind, zu verfassen, wie sie uns diejenigen überliefert haben, welche von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen sind.“[1] Auch die Gestalt der Evangelientexte, wenigstens der synoptischen, weist auf Benutzung solcher Quellenschriften hin. Das betont gerade die liberale Kritik am stärksten. Sie nimmt ziemlich allgemein an, daß Markus das älteste Evangelium schrieb. Dieses, sowie ein weiteres Schriftstück, die Logia[2] des Herrn, seien wohl von Matthäus und Lukas benutzt worden. Lukas habe jedenfalls noch ein anderes ursprünglichstes Dokument ausgebeutet, welches den zwei anderen Synoptikern nicht bekannt war. Vielleicht fließt auch einiges Sondergut des Matthäus, das wir bei Markus und Lukas nicht finden, aus einer unbekannten schriftlichen Quelle der älteren Zeit.

Man muß sich indes ängstlich hüten, den diesbezüglichen Aufstellungen der neutestamentlichen Literarkritik zuviel Gewißheit und vor allem zuviel Gewicht beizulegen. Es ist merkwürdig, wie voreilig bloße Hypothesen als gesicherte Resultate gebucht werden und wie unbesonnen selbst einzelne katholische Kritiker, besonders französische, die liberalerseits befürworteten Quellenscheidungen und damit die Priorität des Markusevangeliums und die Abhängigkeit des Matthäus und Lukas vom zweiten Synoptiker ohne Zögern annehmen,[3] wiewohl die traditionelle chronologische Anordnung der Evangelien durch keinen entscheidenden Grund zu entkräften ist[4] und der Gegner nur zu deutlich durchblicken läßt, daß der Grademesser für seine Beantwortung der synoptischen Frage in erster und letzter Linie nur der Grad der „Katholizität“ der Evangelien sei. So äußert sich Jülicher in seiner heute zumeist gebrauchten Einleitung: „Den Ausschlag (für die späte Ansetzung des Matthäus-Evangeliums) gibt nach meinem Gefühl die religiöse Stellung des Matthäus . . . Er hat ein katholisches Evangelium geschrieben und seine echt katholische Stimmung hat ihm auch den ersten Platz unter den Evangelien erobert . . . Dies echt katholische Evangelium an die Spitze der altkirchlichen Evangelienproduktion rücken, ist (deshalb!) der wunderlichste Mißgriff.“[5] Dieser „voraussetzungs-

[1] Luk. 1, 1—2. [2] S. oben S. 18 f.

[3] So Lagrange, Bulletin de Littérature ecclésiastique 1904, 19; Batiffol, Six leçons sur les Evangiles, 8. édit., Paris, Lecoffre 1907, 65 s.

[4] Vgl. neben den Einleitungswerken von Kaulen, Danko, Cornely u. a. die Ausführungen von Th. Zahn, Einleitung in das N. Test. II, Leipzig 1890, 322 ff.; Belser, Einleitung in das N. Test., Freiburg 1901, 233—258; B. Bonkamp, Zur Evangelienfrage, Untersuchungen, Münster, Aschendorff 1909, 48—68.

[5] Einleitung in das N. Test., 6. Aufl., Tübingen 1906, 265 f.

losen" Quellentheorie schreibt selbst der Berliner Theologe Bernhard Weiß den Vers ins Stammbuch: „Wir kommen in den Hauptproblemen des Lebens Jesu nicht weiter, wenn wir nicht die Schichten der Überlieferung, die in unseren drei ältesten Evangelien vorliegen, quellenmäßig unterscheiden lernen, statt sie nach vorgefaßten Ansichten zu konstruieren."[1]

Mit voller Gewißheit ergibt sich aus der bisherigen evangelischen Quellenforschung nur, daß den Evangelisten schriftliche Dokumente zu Gebote standen. Problematisch bleibt, welchergestalt diese Dokumente waren, und wieweit sie von den evangelischen Schriftstellern zu Rate gezogen wurden. Auf jeden Fall muß es als grober Unfug bezeichnet werden, daß die liberalen Kritiker unsere Evangelien zustutzen mit Berufung auf solche Urkunden, die vielleicht nie anderswo als in der Phantasie eines modernen Stubengelehrten existiert haben oder deren Inhalt doch gar nicht mehr festgestellt werden kann. Daß vor den Evangelien älteste Aufzeichnungen vorhanden waren, aus denen die Evangelisten, wo nötig, schöpfen konnten, ist für den Historiker von großem Interesse. In concreto jedoch haben solche Aufzeichnungen, weil sie literarisch unzugänglich sind, rein hypothetischen Wert. Diesen unbekannten und vielfach imaginären Größen gegenüber bleiben nicht bloß die wirklichen Evangelientexte im Rechte, sondern selbst die dürftigsten Überlieferungen aus christlicher Urzeit.

Um so mehr fällt das einstimmige Zeugnis der christlichen Urkirche, das ungeschriebene Urevangelium als Quelle der Evangelien in die Wagschale. Mögen den Evangelisten noch so zahlreiche mündliche und schriftliche Einzelzeugnisse zugänglich gewesen sein, für ihr Gesamtevangelium war doch die Gesamtüberlieferung der ältesten Gemeinde von grundlegender Bedeutung. An sie klammert sich die ganze „paläontologische" Periode des Christentums an. Nicht so sehr auf mündliche Einzelberichte und noch weniger[2] auf schriftliche Aufzeichnungen der ersten Generation beruft sie sich, als auf die öffentliche, allgemein bekannte Überlieferung. „Gedenket der Worte des Herrn Jesu; bewahret sein Wort und sein Zeugnis, sein Gebot und seine Lehre, welche ihr von Anfang an gehört habt; gedenket des durch eure Apostel euch gebrachten und überlieferten Gebotes des Heilandes."[3] Das ist die ständige Mahnung der apostolischen Zeit.[4]

An dieses ungeschriebene Evangelium der Urkirche hielten sich durchwegs auch die Evangelisten. Darin gehen wir einig mit der

[1] B. Weiß, Die Quellen der synoptischen Evangelien, in: Texte und Untersuchungen, herausg. von Harnack und Schmidt, XXXII, 3, Leipzig, Hinrichs 1908, 255 f.

[2] Im N. Test. nur Luk. 1, 1 f.

[3] Apg. 20, 35; 1. Joh. 2, 5. 7; 2. Petr. 2, 21; 3, 2.

[4] Vgl. Th. Zahn, Einleitung in das N. Test., II, 158—172.

liberalen Schule. Die Schlüsse jedoch, welche von der letzteren aus dieser Tatsache gezogen werden, sind denjenigen entgegengesetzt, die wir daraus ziehen. Wir sehen in der genannten Tatsache den evidentesten Vollbeweis für die Geschichtlichkeit jener evangelischen Partien, welche nicht von Augenzeugen niedergeschrieben wurden. Insofern die Evangelisten nicht Augenzeugen der berichteten Ereignisse waren, verdienen sie unumschränktes Vertrauen nur deshalb, weil ihr Zeugnis das Zeugnis aller, ihre Darstellung die Darstellung aller, der ganzen Urgemeinde, der gesamten apostolischen Kirche ist. Weil die gesamte Kirche kurz nach dem Jahre 50 einhellig so von Christus dachte, wie die Evangelisten erzählen, muß sie offenbar auch ein bis zwei Jahrzehnte vorher so über ihn gedacht und erzählt haben. Der Rückschluß vom einstimmigen Urteil der zweiten auf das gleichlautende Urteil der ersten Generation, die alles mitgesehen und miterlebt hatte, drängt sich als geschichtlich notwendige Konsequenz auf. Gerade weil die Evangelisten sich an den Gemeindeglauben ihrer Zeit anklammern, stellen sie die reelle Geschichte Jesu richtig dar. Geschichte Jesu und ältester Gemeindeglauben müssen sich wesentlich decken.

Die liberale Kritik aber setzt die beiden in Gegensatz. Statt von der Urkirche auszugehen, um von da auf den wirklichen Christus zurückzuschließen, geht sie von ihren modernen Anschauungen aus und legt dieselben als Maßstab an die Urkirche an. Und weil die Differenz eine unüberbrückbare ist, schließt sie nicht etwa auf die Ungeschichtlichkeit des liberalen Christusbildes, sondern auf die Legendenhaftigkeit des Christusbildes der Urkirche. Das ist die Achillesferse der ganzen liberalen Theologie und Geschichte. Wir werden im folgenden die Unzulässigkeit einer solchen Evangelienkritik noch genauer beleuchten.

3. Die Zeitgenossen.

Die liberale Evolutionskritik geht aus von der Beeinflussung, Entwicklung und Weiterbildung geschichtlicher Ereignisse durch die Legende. „Die Legende ist in vieler Hinsicht die schlimmste, nie rastende Feindin der wirklichen Geschichte. Man kann sie der Schlingpflanze vergleichen, die aufwächst, wo nur immer die Geschichte aufwächst. Fast gleichzeitig mit dem großen Ereignis und mit dem großen Mann strebt auch die Legende auf. Je größer jene werden, um so stärker wuchert auch sie. Sie umrankt und umklammert elementare Ereignisse ebenso wie gewaltige Taten, das Faktum ebenso wie die Person. Sie sendet ihre Ranken von Baum zu Baum; je höher der Stamm, um so dichter und fester umzieht sie ihn. Zuletzt ist der ganze Wald in ein Gewirr von Ranken und Laub geschlungen. Ein Stamm nach dem andern ist ausgesogen und verdorrt: nicht mehr die natürliche Mannigfaltigkeit der verschiedenen Bäume stellt sich dem Beschauer dar;

überall erscheint das einförmige Laub der Schlingpflanze, nur das unbedeutende Gestrüpp am niederen Waldboden bleibt verschont." So schildert Harnack[1] ebenso schön als richtig die Wucherungen der Legende.

Die ungeschriebene, ungehemmt flutende, wild wachsende Geschichte wird durch diese Evolutionsarbeit der Legende wirklich mit der Zeit umgestaltet und von ihr schließlich erdrückt. Das darf als Gesetz der Geschichtswissenschaft gelten.

Auf die Evangelien jedoch läßt dieses Gesetz sich nicht anwenden, einmal, weil sie zeitgenössische Darstellungen unlängst vollendeter Tatsachen sind, und sodann, weil ihre Verfasser vom zeitgenössischen Geschlechte kontrolliert wurden.

Die ungläubige Kritik kann noch immer die Operationen mit Baurschen Größen nicht ganz vergessen, sosehr sie von der Unrichtigkeit derselben überzeugt ist. Die evangelische Geschichte als legendarisches Zerrbild der wirklichen Geschichte auszugeben, hätte wohl eher einen Sinn, wenn man mit der alten Tübingerschule die Evangelien zwischen 140—170 entstehen ließe. Dann wäre wenigstens ein relativ genügender Zwischenraum vorhanden, innert welchem sich die Legendenschlingungen hätten breitmachen können, immerhin nur unter der gegnerischen Voraussetzung, daß die kirchliche Tradition der Legendenbildung nicht Einhalt getan, sondern Vorschub geleistet hätte.

Aber wir stehen ja nicht mehr im Zeichen der Baurschen Datierung der Evangelien. Gegen das Jahr 100 war schon das letzte Evangelium geschrieben, gegen das Jahr 70, nach liberaler Schätzung, bereits Matthäus. Auf Grund „sehr gewichtiger Beobachtungen" nehmen manche „Kritiker" an, daß das Evangelium des Lukas „schon am Anfange der sechziger Jahre abgefaßt ist".[2] Das Markusevangelium wird allgemein als noch älter angesehen. Insofern Matthäus und Johannes wahrheitsgetreue Augenzeugen sind, liegt der Ausgangspunkt ihrer Schriften sogar parallel mit den beschriebenen Ereignissen. Wo bleibt da die Zeit der Legendenbildung? Wie sollte diese binnen zwanzig bis dreißig Jahren die Geschichte Jesu zur Fratze verzerrt haben?

Im schlimmsten Fall wären innerhalb der Grenzen so weniger Jahre kleine, unbedeutende Ansätze zur Legendenbildung denkbar. Doch nicht um solche handelt es sich bei der gegnerischen Voraussetzung. Wohl spricht die liberale Kritik in einem Augenblick die Ansicht aus, bei den Synoptikern seien die ursprünglichen Ereignisse nur teilweise umgebogen; aber im anderen Augenblicke faßt sie doch den Inhalt der Evangelien, das Gesamtbild Christi, nicht nur im Gegensatz zu Johannes und Paulus, sondern ebensogut

[1] Reden und Aufsätze, I, 2. Aufl., Gießen 1906, 4.
[2] Harnack, Apostelgeschichte, Leipzig, Mohr 1908, 219.

zu den Synoptikern selbst. Das liberale Evangelium ist ein Evangelium ohne Offenbarung, ohne Wunder, ohne Messias, ohne Gottmensch der bloße Absud der modernen Kultur und des modernen Menschentums, ein Evangelium ohne Christus und Christentum. Und nun sollte die Legende innert eines Menschenalters diesen Weg vom modernen „Urevangelium" bis zum Evangelium der Urgemeinde und der Evangelisten gemacht haben? Eine solche Annahme gehört ins Reich der Märchen.

Man schiebe die Schwierigkeit nicht dadurch beiseite, daß man den Begriff und Umfang der evangelischen Legendenbildung umschreibt als dasjenige, „was die erste Generation an Jesus Christus erlebt" hat, als den „Eindruck, den die gewaltige Persönlichkeit Jesu auf seine Jünger gemacht", als das Nachempfinden der Worte und Erlebnisse Christi, als die Werturteile der Schüler über das Bild ihres Meisters, als „die Geschichte der Gedanken über die Tatsachen" des Lebens Jesu Christi.[1]

So treffend eine solche Charakterisierung der wirklichen Legende sein mag, auf die Evangelien findet sie keine Anwendung. Die Evangelisten haben uns nicht ihre Erlebnisse an Christus, nicht den Eindruck, den er auf sie gemacht, nicht Nachempfindungen seiner Worte und seines Handelns, nicht Werturteile über ihn, nicht Gedanken über die Tatsachen hinterlassen, sondern die Tatsachen, die Worte, die Lehre und das Leben Christi selbst. Nicht den erlebten Christus zeichnen sie, sondern den lebenden. Und ebendeshalb enthalten ihre Darstellungen die Geschichte Jesu Christi und haben mit Legenden nichts zu tun.

Eine zweite Erwägung wird uns in dieser Ansicht bestärken: die Kontrolle der evangelischen Geschichte und ihrer Niederschriften durch die Zeitgenossen. Die liberale Kritik übersieht diesen Umstand ganz. Sie baut ihre Entwicklungshypothese mit ebenso großer Kühnheit als vertrauensseliger Naivität in die — Luft. Das Fundament, auf welches sie unbedingt abstellt, ist die Voraussetzung: in behaglicher Freiheit habe der Wildling der Legende mehr und mehr das Feld der christlichen Urgeschichte überwachsen, bis die Evangelisten Geschichte und Legende mitsammen zum Evangelium schweißten, ohne daß irgend jemand sich dagegen gesträubt hätte, ja unter einstimmigem Applaus der ganzen zeitgenössischen Gemeinde. Diese Grundvoraussetzung der gegnerischen Theorie trifft aber keineswegs zu.

Sie hätte höchstens zutreffen können, wenn mit Christus die ganze Generation jener Zeitgenossen ausgestorben wäre, die ihn gekannt, gesehen und gehört, und einem anderen Geschlechte Platz gemacht hätte, das von ihm wenig Sicheres wußte. Dem ist jedoch

[1] Harnack, Reden und Aufsätze, 2. Aufl., II, Gießen 1906, 10 f., 24 f.; Wesen des Christentums 6 f.

nicht so. Eine Menge derer, die den Heiland, sein Leben und sein öffentliches Wirken aus täglicher Erfahrung kannten, erlebte auch die Folgezeit bis zur Redaktion und zur öffentlichen Bekanntmachung der Evangelien.

Hegesippus erzählt in seinen „Denkwürdigkeiten" (um 180), daß „Simeon, des Kleophas Sohn, der aus dem Stamme Davids war", anfangs des zweiten Jahrhunderts im Alter von 120 Jahren das Martyrium erlitt. Bis auf diese Zeit, fügt Hegesipp bei, sei die Kirche von Jerusalem von Männern geleitet worden, „welche gewürdigt waren, mit eigenen Ohren der göttlichen Wahrheit zu lauschen".[1] Der Apologet Quadratus[2] und Papias von Hierapolis[3] berichten, daß einige von den durch Christus Geheilten und vom Tode Erweckten bis auf Hadrians Zeiten (117—138) lebten. Als mithin das Johannesevangelium erschien, war die Generation der Zeitgenossen Jesu noch nicht ausgestorben. Jahrzehnte vorher, da die Synoptiker schrieben, standen die mit Christus gleichaltrigen Überlebenden in den sechziger Jahren. Die etwas jüngeren Zeitgenossen und Hörer des Heilandes waren dem Mannesalter noch nicht entwachsen; bei der Zähigkeit des jüdischen Stammes lebten wohl noch beiläufig die Hälfte aus ihnen.[4] Ob Gläubige oder Nichtgläubige, sie hätten unmöglich gestatten können, daß man die wirkliche Geschichte Jesu durch so groteske Legenden verunstaltet und diese schließlich gar als wahres Evangelium herumgeboten haben würde.

Ich sage ausdrücklich: durch groteske Legenden verunstaltet. Denn in der Tat wäre es noch schlimmer gewesen. Nach der gegnerischen Annahme schnellte der bloße Mensch Jesus vor den Augen der gläubigen Zeitgenossen zum Wundertäter, zum Herrn über Leben und Tod, zum präexistenten übernatürlichen Wesen, zum wesenhaften Gott empor, als den wir ihn schon in den fünfziger Jahren bei Paulus und im Gemeindeglauben, sowie fast gleichzeitig in den Evangelien finden. Und alle, Evangelisten wie Leser und Hörer, glaubten an diese Metamorphose; das Evangelium war ihnen weder Dichtung noch Trug; sie wollten weder andere noch sich belügen; sie nahmen den Mummenschanz als heilige Wahrheit und hielten die Legende vom Gottessohn als die wahre Geschichte dessen, den sie als bloßen Menschen gekannt hatten! Dann wäre aber diese ganze christliche Gesellschaft halluziniert gewesen, um den gelindesten Ausdruck zu gebrauchen! Aber

[1] Euseb. H. E. III, 32.
[2] Bei Euseb. H. E. IV, 3.
[3] Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekannten Exzerpten aus der Kirchengesch. des Philippus Sidetes, herausgeg. von C. de Boor, in: Texte und Untersuchungen, herausgeg. von Gebhardt und Harnack, V, 2, Leipzig, Hinrichs 1889, 170.
[4] Vgl. 1. Kor. 15, 6.

das ist noch das Geringste. Würde es sich um bloße Reflexionsarbeit handeln, um phantastische Umgestaltung und Vergottung des Bildes Jesu auf Grund von inneren Empfindungen, Eindrücken, Gefühlen, Seelenerlebnissen, wie Harnacks Schule sich das vorstellt, dann wäre alles noch eher verständlich. Allein, wie schon bemerkt wurde, vollzog sich die Evolution des inneren Glaubens in Begleitung und auf Grund äußerlicher, greifbarer Tatsachen, greifbarer, vielgestaltiger, offenkundiger Geschichte. Die Zeit, der Schauplatz, die Umstände des übermenschlichen Lebens und Wirkens Jesu, die daran beteiligten Personen werden ins einzelnste charakterisiert.[1] Zu Chorozain, zu Bethsaida, zu Kapharnaum war es beispielsweise, wo seine göttliche Wunderkraft am hellen Tage und vor allem Volke sich bewährte. In der noch von den Juden benutzten Synagoge zu Kapharnaum trieb er Teufel aus;[2] im Hause des Simon, dessen Bewohner noch da waren, befreite er die Schwiegermutter des Hausherrn vom Fieber; zu diesem Hause brachte am Sonnabend das Volk seine Kranken, und er machte sie gesund;[3] unter genau beschriebenen Umständen heilte er den Gichtbrüchigen und den Burschen des Hauptmanns und erweckte das Töchterlein des Synagogenvorstehers Jairus vom Tode.[4]

Sollte es der Gemeinde eingefallen sein, solche und ähnliche Einzelheiten zu erfinden, und sollten die Evangelisten den Wagemut gehabt haben, sie aufzuzeichnen, wenn sie ganz oder teilweise erfunden gewesen wären? Mußten nicht die als Zeugen aufgerufenen Personen diese Legenden entlarven? Und es waren darunter nicht etwa bloß Christusgläubige, sondern auch Feinde Christi, Einzelpersonen, Gruppen, ganze Ortschaften.

Kapharnaum und seine Nachbarstädte werden an die in ihnen gewirkten Wunder gemahnt und damit die schwersten Anklagen, Vorwürfe und Strafgerichte verkündet: „Wehe dir, Chorazain! wehe dir, Bethsaida! Denn wenn zu Tyrus und Sidon die Wunder geschehen wären, welche in euch gewirkt wurden, sie würden damals in Sack und Asche sitzend Buße getan haben. Allein ich sage euch, Tyrus und Sidon wird es erträglicher ergehen am Tage des Gerichtes als euch. Und du, Kapharnaum, das du bis zum Himmel erhöht worden bist, bis zur Hölle wirst du hinabsteigen; denn wenn in Sodoma die Wunder geschehen wären, welche in dir geschehen sind, es stünde wohl bis auf diesen Tag. Allein ich sage, dem Lande Sodoma wird es am Gerichtstage erträglicher ergehen als dir.“[5] Wie den Landstadten und Land-

[1] Vgl. Boese, Die Glaubwürdigkeit unserer Evangelien, Freiburg, Herder 1895, 114 f.

[2] Mark. 1, 21 ff.; Luk. 4, 31 ff.

[3] Matth. 8, 14 ff.; Mark 1, 29 ff.; Luk. 4, 38 ff.

[4] Matth. 8, 5 ff.; 9, 1. 18 ff.; Mark. 2, 1 ff.; 5, 21 ff.; Luk. 5, 17 ff.; 7, 1 ff.; 8, 40 ff.

[5] Matth. 11, 21 ff.; Luk. 10, 13 ff.

leuten in Galiläa, werfen die Evangelien den Führern der Nation zu Jerusalem, den Schriftgelehrten und Pharisäern ihren Unglauben und den Justizmord vor, den sie an Jesus begangen, trotzdem sich letzterer als Messias durch Wunder legitimiert habe. Das wäre aber doch Tollheit gewesen, wofern diese Wunderberichte und sonstigen Angaben auf bloßer Mystifikation beruhten. Die angeklagten Parteihäupter, welche das Leben und die Taten des verhaßten Nazaräers gut kannten und mit Argusblicken jeden Bericht über denselben sichteten, hätten ja bloß auf diese Mystifikation hinzudeuten brauchen, um mit einem Schlage die unbequemen Kläger und ihren Anhang niederstrecken zu können. Statt dessen müssen sie Tag für Tag zuhören, wie dieses Evangelium vor und nach seiner Niederschrift auf den öffentlichen Plätzen und Straßen gepredigt und der Vorwurf des Justiz-, Messias- und Gottesmordes immer von neuem wiederholt wird.[1] Keiner der pharisäischen Rufer im Streite wagt die Prediger Lügen zu strafen und so seine, der Partei und der Nation Ehre zu retten! Man zitiert wohl die Apostel von Zeit zu Zeit vor Gericht und befiehlt ihnen, sie sollen schweigen.[2] Doch nie wird der Vorhalt erhoben, daß ihre Predigt und ihr Evangelium nicht stimme mit der tatsächlichen Geschichte Jesu.

Dieses Stillschweigen der zeitgenössischen Gegner ist die beredteste Verteidigung der evangelischen Geschichte. Fügen wir noch bei, daß sich auch die heutigen liberalen Kritiker der unfreiwilligen Verteidigung anschließen.

4. Die Gegner.

Die Evangelien selbst, die Verfasser der Evangelien und die Zeitgenossen der Evangelisten sträuben sich entschieden gegen die Annahme, als seien die Geschichtsbücher des Neuen Testaments bloße Legenden, in denen geschichtliche Tatsachen mit romantischem Beiwerk und frommgläubigen Zutaten sich vermengt finden. Mithin sind nicht die Evangelien ungeschichtlich, sondern die liberalen Evangelientheorien. Je machtvoller der gegnerische Angriff, um so eindrucksvoller bezeugt sein Mißlingen die geschichtliche Übermacht der Evangelien. Wir brauchten dem Gesagten nichts weiter beizufügen, da alle Vorhalte gegen die Zuverlässigkeit der evangelischen Geschichte abgeschlagen sind.

Doch bleibt auch jetzt noch und jetzt erst recht das psychologische Rätsel ungelöst: wie kommt die historisch-kritische Schule dazu, die Legendenhypothese, die wissenschaftlich einfach unhaltbar ist, zum Programm der gesamten Evangelienforschung und der ganzen Auffassung vom Urchristentum zu erheben? Erst die Lösung

[1] Apostelgesch. 2, 22 ff.; 3, 14 ff.; 10, 37—41.
[2] Apostelgesch. 4; 5, 27 ff.; 24, 2 ff.; 2. Tim. 4, 9 ff.

dieses Rätsels wird das volle Verständnis sowohl für die vorausgegangene Verteidigung der Evangelien als auch für die gegnerische Evangelienkritik vermitteln. Erst durch die Lösung dieses Rätsels gelangen wir zur Einsicht, daß alles bisher Gesagte eigentlich nur ein Kampf an den Peripherien war, während sich im Grunde ein viel tieferer, prinzipieller Geisteskampf abspielt.

Es wäre in der Tat unbegreiflich, wenn die historisch-kritische Schule infolge so nichtiger Vorwände, wie die von ihr vorgeschobenen, am Evangelium irre werden wollte, und es wäre vollends ungerecht, wollten wir an der wissenschaftlichen Geradheit so vieler tüchtiger Männer zweifeln. Manche aus ihnen und vorab Harnack haben sich um die Geschichte des Urchristentums hohe Verdienste erworben, wie wir wiederholt anerkannt haben und auch an dieser Stelle freudigst anerkennen.

Der frühere Kritizismus baute Welten darauf, daß die urchristliche Geschichts- und Glaubenstradition erst nach einem oder gar nach zwei Jahrhunderten sich fertig entwickelt habe, daß die verschiedensten Völker und Länder zu seinem Inhalt beigesteuert haben, und daß infolgedessen die altchristliche Literatur, welche das Gegenteil besagt, durchaus unzuverlässig sei. Heute gesteht die historisch-kritische Schule ein, sowohl der äußere Rahmen als die in ihm entstandene Geschichts- und Lehrtradition sei vom Urchristentum richtig gezeichnet worden: „In den Jahren 30—70, und zwar in Palästina, näher in Jerusalem — ist eigentlich alles geworden und geschehen, was sich nachher entfaltet hat."[1] „Der chronologische Rahmen, in welchem die Tradition die Urkunden angeordnet hat, ist in allen Hauptpunkten, von den Paulusbriefen bis zu Irenäus, richtig und zwingt den Historiker, von allen Hypothesen in bezug auf den geschichtlichen Verlauf der Dinge abzusehen, die diesen Rahmen negieren."[2]

Insbesondere kommt die „rückläufige Bewegung zur Tradition" den Evangelien, ihrem Alter, ihrer Echtheit und Zuverlässigkeit mehr und mehr zugute, dank der geschichtlichen Forschung der Männer aller Lager. Harnack verkündet, sogar auf dem Gebiet des Urchristentums überhaupt werde schon nach wenigen Jahren „das wesentliche Recht der Tradition, wenige unbedeutende Ausnahmen abgerechnet, zu allgemeiner Bedeutung gelangt sein".[3] Mit einem Worte, weil die neuere Kritik sich wieder auf die streng historische Forschung besinnt und insoweit sie der historischen Forschung und Methode treu bleibt, gelangt sie mehr und mehr zur Einsicht, daß die Evangelien und die Tradition über die Evangelien im Rechte sind.

[1] Harnack, Lukas der Arzt IV.
[2] Harnack, Chronologie der altchristl. Lit. I, S. X.
[3] Harnack, Chronologie a. a. O. X f.

Aber warum nimmt sie denn nach alldem diese Geschichtsbücher nicht, wie sie sind. Warum macht sie in letzter Instanz gegen die Zuverlässigkeit derselben wieder solche Vorbehalte, wodurch alle schon zugestandenen Erkenntnisse neuerdings illusorisch gemacht werden? Warum erklärt sie den Evangelien, ihren Verfassern und Zeitgenossen zum Trotz die neutestamentlichen Berichte großenteils als Legendengebilde?

Aus dem einfachen Grunde, *weil sie sich der modern-liberalen Weltanschauung widersetzt.* Wo immer diese Weltanschauung sich an der evangelischen Geschichte stößt, wird letztere mit dem Maßstab der ersteren gemessen, also die historische Forschung den philosophischen Voraussetzungen untergeordnet.

Das Evangelium will wesentlich auf göttlicher Offenbarung beruhen. Der liberale, „mit frischem Aroma aufgebrühte, durch Unklarheit gemilderte Rationalismus" (Schnehen) will jede, auch die christliche Religion, aus der rein natürlichen Entfaltung und Entwicklung des Menschentums erklären. Von einer Offenbarung Gottes an die Menschen oder von irgendwelchem höheren Eingreifen göttlicher Macht in die menschliche Geschichte darf keine Rede sein. Nur der Glaube, der legendenlüsterne Köhlerglaube träume von Offenbarung und Übernatur.

Diese vorurteilslose Geschichtsphilosophie und Geschichtsmethode einzig hat den evolutionistischen Evangelienkritizismus geboren. Soweit der Evangelientext nichts Übernatürliches postuliert, ist er geschichtlich; sofern er übernatürlich lautet, ist er legendarisch. Übernatürlich oder natürlich, das ist der Ausgangspunkt der ungläubigen Kritik. Nach diesem vorurteilsvollen Schema wird die Glaubwürdigkeit der Evangelien endgültig gemessen.

Renan gesteht es offen ein: „Die Basis jeder Erörterung über diesbezügliche Materien bildet die Frage nach dem Übernatürlichen. . . . Daß die Evangelien teilweise legendarisch sind, ist offenbar, da sie voll stecken von Wundern und Übernatur . . . Nicht weil mir bewiesen worden wäre, daß die Evangelien keinen absoluten Glauben verdienen, sondern weil sie Wunder erzählen, sage ich: die Evangelien sind Legenden; sie können Geschichte enthalten, aber nicht alles in ihnen ist historisch. Eine rapide Metamorphosenarbeit vollzog sich in den ersten 20—30 Jahren nach Christi Tod und prägte seiner Biographie allseitig die Merkmale einer Legende auf."[1]

In dieser Hinsicht ist die liberale Schule über Renan nie hinausgekommen. Wohl gesteht sie es nicht wie dieser mit so grinsendem Zynismus ein! Sie ist vielmehr emsig bemüht, das philosophische Unterbewußtsein mit einer reichen historisch-kritischen

[1] Renan, Vie de Jésus, 13me édit. VI. IX. XLVIII. XCI.

Draperie zu verhängen. Doch würde sie sich entschieden dagegen verwahren, wollte man ihr eine andere als die rein naturalistische Auffassung und Sachkritik des Evangeliums zumuten.[1] Jedes „absolut wunderbare, schlechthin unbegreifliche Geschehen . . . alles Undurchdringliche" ergibt sich dem „Inhalte nach von vornherein als dogmatische Legende" und muß als Wucherung der Legende ausscheiden.[2]

So und ähnlich geht das Schlagwort durch alle Reihen der „geschichtlich arbeitenden Theologen". Der Ausgangspunkt der Legendentheorie ist also die evolutionistische Weltanschauung — ein philosophisches Prinzip. Dieses Prinzip wird nun der ganzen Linie entlang auf die Evangelien angewendet, und nach ihm werden die evangelischen Texte und Tatsachen gerichtet. Die Kritiker erklären mit Harnack kurzweg, daß sie „die Vorstellungen und Erklärungen der ersten Berichterstatter häufig nicht annehmen können".[3] Das genügt, um einen Text oder eine Tatsache als Legende zu signalisieren.

Harnacks Berliner Kollege Bernhard Weiß selbst geißelt dieses Prozeßverfahren gegen die Evangelien mit den Worten: „Vielen neueren Darstellungen des Lebens Jesu liegt die Ansicht zugrunde, man müsse, um das Wesen des Christentums richtig zu erfassen, von der apostolischen Lehre von Christo zurückgehen zu der Lehre Jesu selbst . . ., um danach auszuscheiden, was sich etwa erst in der apostolischen Lehre unter zeitgeschichtlichen Einflüssen von Vorstellungen über die Person und das Werk Christi gebildet habe. Gerade einer wahrhaft historisch-kritischen Betrachtung muß die völlige Aussichtslosigkeit dieses Unternehmens sofort einleuchten. . . . Der von der Kritik versuchte Ausscheidungsprozeß wird nach durchaus subjektiven Gesichtspunkten und nach philosophischen Voraussetzungen vorgenommen, welche der geschichtlichen Forschung ganz fremdartig sind."[4]

Professor Wilhelm Wrede, gewiß ein gut liberaler Forscher, charakterisiert die Geschichtsmethode seiner Schule so: „Man schneidet unglaubliche Züge aus und legt den Sinn so zurecht, daß er historisch brauchbar wird (vom rationalistischen Standpunkt aus natürlich); d. h. man substituiert dem Berichte etwas, woran der

[1] Man vgl. nur die Erklärungen von Harnack, Lukas der Arzt III f.
[2] Bousset, Jesus, 3. Aufl., Tübingen, Mohr 1907, 2. 5.
[3] Harnack, Lukas der Arzt, S. IV. Interessant ist die Abrechnung, welche Eduard v. Hartmann(!) in der „Gegenwart" 1901, Nr. 1, diesbezüglich mit Harnacks „Wesen des Christentums" hält, „um zu zeigen, wie selbst heute noch ein historisch-kritischer Theologe ersten Ranges der historischen Unbefangenheit, kritischen Methode und der evolutionistischen Weltanschauung untreu wird, sobald er an die Lehre Jesu herantritt". Ed. v. Hartmann, Das Christentum des Neuen Testaments, Sachsa im Harz, Haacke 1905, X.
[4] Das Leben Jesu, 4. Aufl., I, Stuttgart und Berlin, Cotta 1902, 11.

Schriftsteller nicht gedacht hat, und gibt dies für seinen geschichtlichen Inhalt aus . . . man fragt nicht danach, ob damit nicht das eigentümliche Leben des Berichtes selbst vernichtet wird. . . . Deshalb blühen die Geschmacksurteile. Die Zahl der willkürlichen psychologischen Interpretationen von Fakten, Worten, Zusammenhängen der Evangelien in der Literatur ist Legion. . . . Zweierlei ist all den mannigfachen Versuchen gemeinsam: man subtrahiert und man deutet um. . . . Jeder Forscher verfährt schließlich so, daß er von den überlieferten Worten dasjenige beibehält, was sich seiner Konstruktion der Tatsachen und seiner Auffassung von geschichtlicher Möglichkeit einfügen läßt, das übrige aber abstößt. Die Tatsache, daß die Worte den Sinn, in dem sie überliefert worden sind, mehr oder weniger einbüßen, bekümmert ihn dabei sehr wenig."[1]

H. J. Holtzmann gesteht zu: „An der Berechtigung einer solchen Klage ist gar nicht zu zweifeln. Psychologische Vermutung, dilettantenhaftes Phantasieren und abenteuerliches Herumraten spielen in der ganzen Literatur eine fast so verhängnisvolle Rolle wie dogmatisch motivierte Harmonistik und Vergewaltigung der Quellen."[2]

Der ultraradikale Pastor Albert Kalthoff fügt bei: „Die zahlreichen Stellen in den Evangelien, die von dieser (liberalen) Theologie . . . gestrichen werden müssen, stehen literarisch genau auf einer Linie mit denjenigen Stellen, aus denen die Theologie ihren historischen Jesus zusammensetzt."[3]

Die Ausscheidung von geschichtlichen und legendenhaften Zügen in den Evangelien beruht also durchwegs auf rein persönlicher Willkür. „Soviel Versetzungen und neue Zusammenhänge, soviel innere und äußere Vergewaltigungen des Textes."[4] Die meisten Vertreter der sogenannten modernen Theologie brauchen bei ihren Exzerpten die Schere nach der von David Strauß beliebten kritischen Methode: Das Mythische in den Evangelien wird weggeschnitten, was übrig bleibt, soll der historische Kern sein."[5]

In der Tat gestehen denn auch eifrigste Anhänger der liberalen Schule, daß die Evangelienkritik der letzten Jahre nichts anderes sei als eine Rückkehr zu David Strauß[6] und zu F. Christian Baur."[7] Ja, mit Bezug auf W. Wrede, den

[1] Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1901, 2 f., 85 ff.
[2] Das messianische Bewußtsein Jesu, Tübingen, Mohr 1907, 44.
[3] Das Christusproblem 20.
[4] Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede 294.
[5] Kalthoff, Das Christusproblem 27.
[6] W. Brandt, Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums, Leipzig, Reisland 1893, X.
[7] Schmiedel, Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung, 2. Aufl., Tübingen, Mohr 1906, VI.

jüngsten namhaften Vertreter der „historisch"-kritischen Richtung, bricht ein moderner Theologe in die Klage aus: „Mit Bedauern müssen wir konstatieren, daß der neueste Versuch, der den Stoff der evangelischen Geschichte auf seine Historizität zu prüfen unternimmt, gleich wieder in das Geleise sogar eines Bruno Bauer einführt."[1] Dasselbe konstatiert Schweitzer bezüglich der Kritik von Otto Schmiedel und Hermann v. Soden: „Sie laufen Bruno Bauer geradewegs in die Hände."[2]

Das ist insoweit nicht ganz richtig, als die liberale Schule den äußeren Umfang der Evangelien großenteils retten will; es trifft aber insofern zu, als sie den inneren Gehalt derselben ausgießt, alles Übernatürliche und Wunderbare leugnet und es als legendarischen „mythischen" Bestandteil erklärt. Nun sind aber nach Pfleiderers eigenem Geständnis „die mythischen und die möglicherweise geschichtlichen Züge im Text so untrennbar verwoben, daß man beide nicht voneinander scheiden kann, ohne auch die letzteren ihrer bestimmten Bedeutung zu entkleiden und nur noch einen nebelhaften Schatten in der Hand zu behalten".[3]

Hier stehen wir denn auch wirklich vor dem Endresultat der liberalen Evangelienkritik: „Überall fast bleiben wir in Unsicherheiten und Vermutungen stecken."[4] Auf der Suche nach dem Evangelium im Evangelium schreibt Harnack den Satz: „Es soll uns nicht so gehen wie jenem Kinde, welches nach dem Kerne suchend einen Wurzelstock so lange entblätterte, bis es nichts mehr in der Hand hatte und einsehen mußte, daß eben die Blätter der Kern selbst waren."[5] Es ist ihm und seiner Schule aber doch so ergangen. Sie glaubten, unbeschadet des evangelischen Kerns, ein Blatt des Evangeliums nach dem andern herausreißen und aufs Konto der Legendenbildung setzen zu dürfen. Was der eine aus willkürlichen Gründen noch stehen ließ, schneidet der andere ebenso willkürlich weg, bis schließlich das Ganze entblättert ist.

Fassen wir zusammen. Der Ausgangspunkt, die eigentliche Warte, von der die liberale Kritik unsere Evangelien endgültig als Legenden beurteilt, ist die rationalistisch-agnostische Weltanschauung. Solange die historisch-kritische Schule historisch vorgeht, solange die modernen Historiker Geschichte treiben, anerkennen sie immer mehr die Vollwertigkeit der Evangelien. Nur insofern sie von der streng geschichtlichen Forschung und Methode abgehen, kommt die Legendentheorie auf ihre Rechnung. Nun

[1] Heinrich Zimmermann, Der historische Wert der ältesten Überlieferung von der Geschichte Jesu im Markusevangelium, Leipzig, Deichert 1905, 1 ff.
[2] Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede 303.
[3] Otto Pfleiderer, Protest. Monatsschr. 1906, 172.
[4] Bousset, Jesus, 3. Aufl., Tübingen, Mohr 1907, 9.
[5] Wesen des Christentums 9.

ist es aber ein Attentat auf die Wissenschaft, eine rein historische Frage mit dem Hebel eines philosophischen Prinzips abzuwürgen. Wenn mithin dieses philosophische Prinzip auch nicht falsch wäre, so würde das Vorgehen der liberalen Kritik trotzdem unwissenschaftlich sein.

Die Durchführung der Legendenhypothese ist ebenso ungeschichtlich und willkürlich als ihr Ausgangspunkt. Die liberale Kritik bewegt sich dabei ständig in dem Fehler, den sie den Evangelisten zuschieben will. Nach ihr ließen sich die Verfasser der Evangelien unbewußterweise durch die Anschauungen der zeitgenössischen Gemeinde derart beeinflussen, daß sie den Goldgrund der objektiven Geschichte mit den bunten Farben subjektiver Eindrücke übermalten. Gerade dieser Vorwurf nun fällt auf die liberale Kritik zurück.

Sie geht von ihrer subjektiven Weltanschauung aus, konstruiert nach derselben das moderne Evangelium im Evangelium und stellt schließlich eine evangelische Geschichte her, welche in allen Farben der modern-ungläubigen Kulturwelt und der persönlichen Kulturideen der einzelnen Kritiker schillert. „Als bleibender und wesentlicher Kern" des Evangeliums gilt, wie der radikale W. von Schnehen bemerkt, „nicht etwa das, was Jesus selbst oder seinen Jüngern als das Wichtigste gegolten . . .; nein, als ‚Kern' wird einfach das bezeichnet, was dem theologischen Freisinn der Gegenwart allenfalls noch annehmbar erscheint oder auch bequem umdeutet werden kann."[1]

Demgemäß ist nicht das Evangelium der Evangelisten, wohl aber das Evangelium der liberalen Kritik im vollen Sinn des Wortes eine romanhafte und romantische Darstellung der Geschichte Christi und des Urchristentums. „Die ganze neueste Literatur (der Ritschlschen Schule) über das Leben Jesu . . . darf als der Gipfel der theologischen Romantik angesehen werden, die ihr Ideal als einmal verwirklichtes ansieht und sich bemüht, zu beweisen, daß der geschichtliche Jesus die Verwirklichung dieses Ideals gewesen sei."[2]

Das Endergebnis der liberalen Evangelienkritik ist gar derart, daß es diese Kritik selbst aufhebt. Im Namen der historischen Forschung wird anfangs erklärt, die Evangelien seien im wesentlichen zuverlässig: „Grobe Eintragungen aus einer späteren Zeit finden sich nicht," nur „hin und her spiegeln sich in ihnen die Verhältnisse der Urgemeinde." Im Namen der philosophischen Weltanschauung werden aber schließlich doch die Evangelien und ihr Gehalt so zugestutzt, „daß die neu gefundene Darstellung von Jesu Lebensgang so ziemlich den entgegengesetzten Eindruck zu dem

[1] Schnehen, Der moderne Jesuskultus, 2. Aufl., Frankfurt a. M., Neuer Frankf. Verlag 1906, 34.

[2] Ed. v. Hartmann, Das Christentum des Neuen Test. 16.

hervorruft, welchen die Schilderung unserer Evangelisten macht".[1] Dieser Widerspruch zwischen Anfang und Ende der liberalen Kritik ist die denkbar schärfste Verurteilung der letzteren. Wie alle früheren, kennzeichnet sich auch dieser Versuch, das Evangelium ohne die wesentliche Geschichtlichkeit der in ihm erzählten Ereignisse erklären zu wollen, als eine Sisyphusarbeit.

Wir stehen am Schlusse unserer Untersuchungen über die Evangelien. Es erging uns dabei, wie es immer geht, wo man Fundamente legt. Der Arbeit und Mühe wird stets mehr, als es auf den ersten Augenblick schien. Doch wird mit ihr nicht bloß der Grund, sondern zum guten Teil auch der Hochbau selbst erstellt. So ist es beim Aufbau der christlichen Apologie.

Die Evangelien bilden ihre Grundlage. Nachdem die Echtheit und Glaubwürdigkeit dieser Geschichtsbücher festgestellt ist, bewegt sich der Apologet auf sicherem Boden. Er hat das Recht, ohne Bedenken aus allen Teilen der Evangelien sich seine Beweise zu holen für alle in Betracht kommenden Probleme. Er kann sich mithin der Mühe entheben, von Frage zu Frage und von Text zu Text erst wieder die Grundlagen zu revidieren. Die Evangelien sind für ihn in ihrer ganzen Ausdehnung und im strengsten Sinne des Wortes geschichtliche Quellen, wissenschaftliche Beweismittel.

Wenn wir im folgenden dennoch hin und wieder die Zuverlässigkeit einzelner Teile oder Stellen der Evangelien noch besonders dartun; wenn wir die synoptischen Evangelien mit größerem Nachdruck betonen als das Evangelium des Johannes; wenn wir schließlich in den Evangelien mehr die Worte und das Selbstzeugnis Jesu als die Zeugnisse der Evangelisten hervorheben, so geschieht das aus zwei Gründen. Einmal, um in irenischer Weise den Bedenken und Vorurteilen der Kritik entgegenzukommen und diese zu zerstreuen. Sodann um zu zeigen, daß die Gegner des Christentums sich umsonst abmühen, von der evangelischen Texteinheit an vereinzelte Textschwierigkeiten, von den synoptischen Evangelien an das Evangelium des Johannes und von den Evangelisten an Jesus Christus selbst zu appellieren.

Mit der positiven Evangelienkritik ist sodann in gewissem Sinne auch schon der Rohbau der Apologie Christi und des Christentums erstellt. Wer an die Evangelien herantritt mit der festen Überzeugung, echte und allseitig glaubwürdige Geschichtsquellen vor sich zu haben, der wird ohne weiteres in ihnen auch die überzeugenden Motive für den Glauben finden. So und nicht anders kamen die Christen des ersten Jahrhunderts und der ganzen Folge-

---

[1] M. Kähler, Dogmatische Zeitfragen II, 116.

zeit, Gelehrte und Ungelehrte, zum Glauben an die evangelische Wahrheit.

Auch heute noch behält das Evangelium seine Gotteskraft. Nur muß man es lesen und anhören mit vorurteilsfreiem Geiste, mit aufrichtigem Willen und mit einem Gebete im Herzen. Mit vorurteilslosem Geiste; denn wer auf eine vorgefaßte Weltanschauung eingeschworen ist und sie als Maßstab ans Evangelium anlegt, wird natürlich am Evangelium irre werden. Mit aufrichtigem Willen, Christus und die Wahrheit des Christentums zu suchen und die gefundene anzunehmen; denn der Glaube ist nicht nur Sache des Verstandes, sondern ebenso und in höherem Maße Sache des Willens. Mit einem Gebet im Herzen; denn der Glaube muß vor allem betrachtet werden als eine auserlesene Gnade Gottes „von oben herabsteigend vom Vater der Lichter, von dem jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk stammt".[1]

[1] Jak. 1, 17.

Zweiter Abschnitt.

Das messianische Bewußtsein Jesu.

Einleitendes.

Das freisinnige Jesusbild. — Das Jesusbild des Glaubens und der Geschichte. — Bedeutung des Selbstbewußtseins und Selbstzeugnisses Jesu. — Die Messianität Jesu eine Lebensfrage des Christentums — Das messianische Problem steht im Vordergrunde der modernen Jesus-Forschung. — Die Messiashoffnung das Herz des Judentums. — Die Messiaserwartung der Israeliten um Jesu Zeit. — Die Messiasverkündigung des Kindheit-Jesu-Evangeliums.

Nachdem die freisinnige Kritik die Evangelien zu ihren Zwecken zugestutzt hat, entwirft sie beiläufig folgendes Bild von der Person des Heilandes. Der Mann von Nazareth tritt vorerst als reiner Mensch unter die Mitmenschen. Er ist nicht mehr und will nicht mehr sein. Keine Spur davon, als habe er sich für den vom Judenvolke erwarteten Messias angesehen oder auch nur einen leisen Gedanken vom messianischen Berufe gehabt. Nur wußte er sich schon sehr früh als „Gottessohn", d. h. als ein von Gott bevorzugtes und begnadetes Menschenkind. Anhand dieses Bewußtseins kam er, sei es auf dem Wege der Realität, sei es infolge von Selbstsuggestion, nach und nach zu der Überzeugung seiner messianischen Sendung und Würde. Doch wagte er es noch nicht, öffentlich als Messias aufzutreten und sich als solchen zu erklären. Erst zu Ende seines Lebens und insbesondere vor seinen Richtern gab er sich energisch als Messiaskönig aus und ging in den Tod für die Überzeugung, daß er wiederkommen werde, um sein Messiasreich aufzurichten.

Durch die Macht seines Wortes und seiner Persönlichkeit überwältigt, idealisierten nun die ersten Jünger und die Gläubigen des ersten Jahrhunderts das Heilandsbild. Sie erhoben die Behauptung, Jesus werde nicht bloß bei seinem Wiederkommen die geistige Messiastätigkeit entfalten, sondern er habe schon in seinem irdischen, geschichtlichen Leben dieselbe entfaltet. Ja, nicht nur sein Leben, auch sein Tod sei eine messianische Tat. Er sei gestorben, um die Welt von Sünde und geistiger Knechtschaft zu erlösen. Der Erlöser habe übrigens bereits vor seinem irdischen

Dasein vorzeitlich und überirdisch bei Gott existiert und sei nach seinem Tode auferstanden, um zum himmlischen Vater zurückzukehren.

Von dieser Behauptung bis zur vollen Vergottung Jesu sei dann nur mehr ein Schritt gewesen. Auch diesen habe man unbedenklich getan. Man habe die Ansprüche des Heilandes, ein Kind Gottes zu sein, physisch und metaphysisch gedeutet und ihn demgemäß als den leibhaftigen, wesenhaften Gottessohn erklärt.

Bei den Synoptikern, sagt man, finden sich noch geringe Ansätze einer solchen Übermalung des geschichtlichen Christusbildes. Doch sei dieselbe im Glauben der Gemeinde damals bereits weit fortgeschritten gewesen. Paulus habe dafür gesorgt, daß die so gestaltete Theologie und Christologie praktisch und theoretisch festgelegt und ausgebildet wurde. Die frei phantasierende Glaubensbildung der zweiten und dritten christlichen Generation habe das übrige getan, bis die Entwicklung des christologischen Dogmas in den johanneischen Schriften zum Abschluß gekommen sei.

Das ist in wenigen Sätzen das Christusbild des protestantischen Liberalismus sowohl als des katholisierenden Modernismus. Beide betrachten diese Auffassung als die einzig wissenschaftliche. Während aber die protestantische Schule folgerichtig den Christus des Glaubens als Zerrbild beurteilt, sprechen die sich katholisch heißenden Modernisten den unbegreiflichen Widersinn aus, tatsächlich oder doch möglicherweise habe der Glaube mit Recht das Jesusbild der Geschichte idealisiert.

Mit solcher Zweideutigkeit vermag der ehrliche Forscher jedoch nicht zu rechnen. Entweder ist der Christus des Glaubens identisch mit dem Christus der geschichtlichen Wissenschaft, oder er ist überhaupt eine Illusion. Entweder weist sich der Messias und Gottessohn — um diese beiden Wesenselemente der Christologie handelt es sich — als wirkliche Erscheinung der Geschichte aus, oder er kann auch nicht Gegenstand unserer gläubigen Überzeugung sein. Denn der Glaube hält daran fest, daß sein Christusbild auf Geschichte beruhe und sich wesentlich mit der Geschichte decke.

Es fragt sich mithin kurzweg, ob die Evangelien und anderweitigen urchristlichen Dokumente, die wir als zuverlässige Quellen des geschichtlichen Lebens Jesu kennen gelernt haben, den Heiland als Messias und Gottessohn im Sinne des Glaubens darstellen oder nicht. Und zwar hätten wir das Recht, diese entscheidende Lebensfrage des Christentums zu beantworten mit Berufung auf sämtliche Aussagen der genannten Quellen, mögen die betreffenden Aussagen nun unmittelbar von Christus selbst oder aber von den Jüngern getan werden. Denn eben darin gipfelte unsere Beweisführung für die Zuverlässigkeit der evangelischen Quellen, daß die Anschauungen und Berichte der Evangelisten nicht als Äußerungen eines mit

der Geschichte kontrastierenden Glaubens anzusehen sind, sondern als durchaus glaubwürdige Berichte, welche sich mit der Geschichte decken.

Weil jedoch die Gegner in den Anschauungen der Jünger stets wieder Infiltrationen des späteren Gemeindeglaubens wittern und von ihnen sich auf Jesu Selbstzeugnis berufen, ist es angezeigt, mit dieser Ausflucht der liberalen Kritik zu rechnen. Was Christus selbst über sich gedacht und von sich gesagt hat, muß sowieso ausschlaggebend sein bei Lösung des Problems von seiner Messianität und Gottheit. Wir halten uns also zuvörderst an Jesu unmittelbares Selbstbewußtsein und Selbstzeugnis, an die kritisch gesicherten Äußerungen, welche Jesus persönlich über seine Messianität und Gottheit getan hat. Wofern überdies, besonders bei der Frage nach dem Gottesbewußtsein Jesu auch die Apostel und Jünger als Zeugen zugelassen werden, geschieht es nur insofern, als ihre Anschauungen sich mittelbar wieder auf Christus zurückführen lassen.

Das Messianitätsproblem, das hier zunächst an uns herantritt, ist eine Lebensfrage des Christentums. Zwar fehlt es bei den freisinnigen Theologen nicht an Stimmen, welche gern auf das Messiastum verzichten würden, ohne irgendwie zu befürchten, das Christentum möchte damit verlieren.[1] Eine derartige Anschauung begreift sich indes nur vom Standpunkt des Christentums ohne Christus. Wer zu diesem bizarren Standpunkt sich nicht bekennt, für den ist die Messianität Jesu von zentraler Bedeutung. Nicht bloß die gläubigen Vertreter des übernatürlichen Christentums, sondern auch gut liberale Anhänger eines rein natürlichen Evolutionschristentums gehen darin einig, „daß, wenn Jesus sich selbst nicht für den Messias gehalten hat, das den Todesstoß für den christlichen Glauben bedeutet".[2] „Der Messiasname schließt die Behauptung der Unüberbietbarkeit des Christentums in sich, . . . enthält die Gewißheit eines höchstens bei Jesus zu findenden Heils; auch auf diesen Gedanken wird die Christenheit niemals verzichten."[3] „Denn was kann Christus anders sein wollen als die Religion, sei es des Christus, sei es vom Christus. Christus aber ist ja die Übersetzung von Messias."[4]

[1] So Harnack, Das Wesen des Christentums 1900, 81—89; R. Steck, Protestantische Monatshefte 1903, 91; J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, 6. Ausg., 1907, 380; Das Evangelium Marci 1903, 71; Eduard v. Hartmann, Das Christentum des Neuen Testaments, 1905, 110; O. Frommel, Die Poesie des Evangeliums Jesu 1906, 150; O. Kluge, Die Idee des Priestertums in Israel-Juda und im Urchristentum 1906, 40; Ad. Deißmann, Evangelium und Urchristentum, in: Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion 107.

[2] Albert Schweitzer, Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis, eine Skizze des Lebens Jesu 1901, VI.

[3] Oskar Holtzmann, Das Messiasbewußtsein Jesu und seine neueste Bestreitung 1902, 25 f.

[4] H. J. Holtzmann, Das messianische Bewußtsein Jesu 1907, 1.

So begreifen wir, daß die Messianität Jesu im Vordergrund der modernen Christusforschung steht. Eine wahre Flut von Büchern und Abhandlungen über das messianische Selbstzeugnis und Selbstbewußtsein des Heilandes hat sich innert der letzten Zeit über den literarischen Markt ergossen. Bereits braucht es einen eigentlichen Wagemut, sich durch dieselbe hindurchzuarbeiten, und immer noch steigt sie von Jahr zu Jahr.

Und wie die Erfüllung der Messiashoffnungen fürs Christentum eine Lebensfrage ist, so war die messianische Hoffnung das Herz des Judentums. Das gesamte Alte Testament lebte aus der messianischen Weissagung. Die Messiaserwartung, die Aussicht auf den Erlöser Israels war insbesondere das einzige große Stammgut des Judentums kurz vor Beginn der christlichen Zeitrechnung.

Alles andere hatte Israel um diese Zeit ganz oder fast ganz eingebüßt. Die politische Freiheit und Selbständigkeit war dahin. Seit dem Jahre 63 v. Chr. war die Stadt Jerusalem in römischen Händen. Dreiundzwanzig Jahre später bestieg der Idumäer Herodes den Thron Davids. Das Nationalheiligtum stand in römischer Gewalt; den römischen Kaisern zahlte das Volk die Jehova gebührenden Zinsen und Steuern; die Söhne Gottes wurden in heidnische Legionen gepreßt und zu täglichen Verunreinigungen, zur Teilnahme an gesetzwidrigen Greueln genötigt. Nicht besser war es mit den innerreligiösen Verhältnissen bestellt. An die Stelle der erhabenen Religionslehre des Alten Testaments war das enge Satzungswesen der rabbinischen Theologie getreten. Die schriftgelehrten Rabbinen hatten mittelst ihrer Nörgeleien dem Gesetzesdienst nicht bloß vollends den Geist ausgeblasen, sondern auch den Buchstaben des Gesetzes teils verkrüppelt, teils mit einer so dichten Schale umgeben, welche den ursprünglichen Kern nicht mehr durchscheinen ließ. Alles war hin.[1]

Nur seinen messianischen Beruf vergaß Israel nicht. Den Messias, an den schon die Väter geglaubt, dessen Bild und Erscheinen die Propheten in immer deutlicheren Umrissen gekennzeichnet, erwarteten alle Juden mit unentwegter Zuversicht. Der rabbinische Gesetzeskurs hatte diese Sehnsucht sogar noch mächtig gesteigert. Die Schriften des Neuen Testaments sowohl als die älteste Synagogalliteratur weisen uns auf die ungestüme Messiaserwartung der mit Christus zeitgenössischen Israeliten hin. Die Geschichte des jüdischen Krieges und der Zerstörung Jerusalems zeigt, daß man allen Phantomen sog. Messiasse nachjagte, so sehr war das Volk von der Nähe seines Erlösers durchdrungen. Denn die Fülle der Zeiten war gekommen. Alle Weissagungen liefen ab um Augustus' Regierung.

[1] Vgl. H. Felder, Die Krisis des religiösen Judentums zur Zeit Christi, Stans, von Matt & Co. 1903.

Da ging plötzlich die Kunde, zu Bethlehem im Lande Juda sei der „Messias, der Sohn Davids, der Gesalbte des Herrn, geboren, das Licht zur Erleuchtung der Heiden und die Ehre des Volkes Israel". Die Verkündigung, die Geburt, die ersten Jahre des Jesuskindes sind von einem Kranze wunderbarer Ereignisse und himmlischer Zeugnisse umgeben, die allein schon jeden Zweifel ausschließen, daß das Kind von Bethlehem der längst erwartete, gottgesandte Messias war.[1]

Dieses Kindheit-Jesu-Evangelium wird von der liberalen Kritik einfach und einzig deshalb abgelehnt, weil es infolge seines übernatürlichen Inhalts sich nicht verträgt mit der philosophischen Weltanschauung dieses Kritizismus. Gründe exegetisch-historischer Natur sprechen keine gegen die Glaubwürdigkeit des Jugendevangeliums. Seine Gegner begnügen sich mit dem Hinweis auf das Übernatürliche und Wunderbare in ihm, um kurzerhand das Verdikt zu fällen: „Über die Kindheit und Jugend Jesu haben wir keine geschichtliche Kunde, denn was die Evangelien nach Matthäus und Lukas darüber erzählen, das sind religiöse Sagen ohne jeglichen geschichtlichen Wert . . . Dies alles gehört in das Gebiet der frommen Sage, deren Entstehung aus dem Glauben der Gemeinde erklärt werden muß."[2] Im Lichte der vorurteilsfreien Geschichtsforschung müssen die Angaben des ersten und dritten Evangeliums über die Jugend Jesu als historisch durchaus einwandfreie Darstellungen anerkannt werden.[3]

Jesus selbst jedoch hüllt sich auch nach diesen Darstellungen in Schweigen — ein einziges Auftreten des Zwölfjährigen im Tempel ausgenommen — bis zu dem Tage, da er seinen Messiasberuf öffentlich antritt und zu bezeugen beginnt.

Erstes Kapitel.

Tatsache des messianischen Bewußtseins Jesu.

I. Das messianische Selbstzeugnis Jesu im allgemeinen.

Leugnung des Messiasbewußtseins Jesu durch die älteren Rationalisten, durch die heutigen Radikalen, durch Wrede u. a. linksliberale Forscher. — Ihre Unhaltbarkeit vom Standpunkt der konservativen wie der freisinnigen Evangelienkritik. — Sie erklärt weder den Messiasglauben der Jünger noch die Messianitätszeugnisse Jesu, führt zur destruktiven Evangelienkritik zurück,

---

[1] S. die ersten Kapitel des Matthäus- und Lukasevangeliums.

[2] Otto Pfleiderer, Die Entstehung des Christentums, München, Lehmann 1905, 61. 93.

[3] Vgl. unten, dritter Abschnitt, die nähere Begründung hierfür gegenüber der ungläubigen Kritik des Kindheits-Ev.

ist auch ohne die Evangelien gerichtet durch das Zeugnis der ersten Gemeinde, wird deshalb von den meisten liberalen Kritikern verworfen. — Die Behauptung der letzteren, Jesus habe sich erst gegen Ende seines Lebens als Messias ausgegeben.

Die früheren Vollrationalisten wurden mit dem messianischen Selbstzeugnis des Heilandes rasch fertig. In der guten alten Zeit, als David Friedrich Strauß in den Evangelien nur eine Sammlung von Sagen und Märchen erblickte, die lange nach Christi Tod entstanden seien, und Ferdinand Christian Baur die historischen Schriften des Neuen Testaments samt und sonders tief ins zweite Jahrhundert hinein datierte, lehnte man jedes messianische Bewußtsein und überhaupt jeden mißliebigen Schrifttext mit der simplen Handbewegung ab: „Das ist kein Herrenwort; das ist spätere Zutat." Wir sind an solche Kraftsprüche allerdings auch jetzt noch gewöhnt aus dem Munde mancher „historisch-kritischer" Forscher. Allein so leicht wie ehedem geht es doch nicht mehr, seit sie selbst die synoptischen Evangelien bald nach der Mitte des ersten Jahrhunderts, und zwar durch Matthäus, Markus und Lukas verfaßt sein lassen. Seit Anbruch dieser „rückläufigen Bewegung" der Evangelienkritik ist die Leugnung des messianischen Bewußtseins Jesu zumeist nur mehr Sache jener radikalen Rufer im Streite, die, allen Zeichen der Zeit zum Trotz, vom jähen Untergang der rationalistischen Bibel- und Geschichtskritik noch nichts gelernt und nichts vergessen haben. Nur so ist es erklärlich, daß nach dem Vorgange eines Bruno Bauer, Strauß, Volkmar und A. Jakobsen manche radikale Kritiker der jüngsten Tage das Messiasbewußtsein Jesu bestreiten. So in Holland A. Loman[1] und A. Bruins,[2] in Frankreich E. Havet,[3] in England James Martineau,[4] in Amerika G. L. Cary[5] und Nathaniel Schmidt,[6] in Deutschland P. de Lagarde[7] und Meinhold.[8] Indessen setzen diese Versuche, wie gesagt, eine so destruktive Evangelienkritik voraus und sind in sich so wenig begründet, daß sich auch die liberale Forschung kaum mehr im Ernste damit beschäftigen würde.

In eine durchaus neue Phase trat die Frage mit dem Aufsehen erregenden Buche W. Wredes: „Das Messiasgeheimnis in den Evangelien".[9] Mit einem seltenen Aufwand von ebenso geist-

[1] De Gids 1888, II, 118.
[2] Heeft Jesus sich zelven als den Messias beschouwd? Bibliotheek van moderne Theologie en letterkunde 1893.
[3] Le Christianisme et ses origines IV, 1884, p. 15 ss.; 75.
[4] The seat of authority in religion 1890, 326 f.; 349.
[5] The synoptik Gospels 1900, 360.
[6] The prophet of Nazareth 1905, 131 f.
[7] Deutsche Schriften, I, 1887, S. 69.
[8] Jesus und das Alte Testament 1896, 89 f.; 101.
[9] Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1901.

voller als einseitiger Kritik sucht dasselbe die These zu belegen: Der Messianismus sei erst nachträglich in das Leben Jesu zurückgetragen worden.

Teils im Anschluß an Wrede, teils auf eigenen Wegen werden dieselben Anschauungen neuestens verteidigt von Adalbert Merx,[1] W. Stärk,[2] Nathaniel Schmidt,[3] W. B. Smith,[4] Bolliger,[5] P. Kölbing.[6]

Julius Wellhausen gesellt sich wenigstens den Zweiflern bei. Jesus „scheint sich in Jerusalem selbst dazu (zum Messias) bekannt zu haben", meint er.[7] „Frei und unumwunden" habe sich aber der Heiland nicht als Messias erklärt, „und Zweifel daran, daß es überhaupt geschehen sei, lassen sich nicht unterdrücken".[8]

Bei aller Buntscheckigkeit der Ansichten rechtfertigen die genannten Kritiker ihre ablehnende Haltung ziemlich einmütig so: Nach der Darstellung der Evangelien, sagen sie, wolle Jesus bald als Messias gelten, bald verbiete er es wieder, von seiner Messianität zu sprechen. Dieser Widerspruch helle sich auf bei der Annahme, man habe dem Heiland erst nachträglich messianische Ideen unterlegt. Zu Lebzeiten habe sich Jesus nicht als Messias betrachtet. Nach seinem Tode jedoch bildeten sich die Jünger ein, er sei auferstanden und eben durch diese Auferstehung Messias geworden. War er aber seit der Auferstehung Messias in der Tat, dann war er schon während seines Lebens auf dem Wege zur Messianität gewesen. So schlossen die Jünger, und der älteste Gemeindeglaube fügte bei, Jesus sei bereits während seines irdischen Daseins Messias gewesen und habe sich auch als solchen ausgegeben. Die Synoptiker haben diesen Glauben schriftlich fixiert. Doch schaut in ihren Darstellungen die historische Unterschicht, welcher die Messianität des Herrn unbekannt war, immer noch aus der gläubig-messianischen Übermalung hervor. So die fein künstlich ausgeklügelte Hypothese.

Sie ist aber auch nur ausgeklügelt — Geschichtsmache, nicht Geschichtsdarstellung. Sie fällt ohne weiteres mit der von uns zurückgewiesenen Evangelientheorie, derzufolge die

---

[1] Das Evangelium des Matthäus 1902; Die Evangelien des Markus und Lukas 1905.

[2] Jesu Stellung zum jüdischen Messiasbegriff, Protest. Monatshefte VI, 1902, S. 291—309.

[3] The Prophet of Nazareth 1905, 131 f.

[4] Der vorchristliche Christus, mit einem Vorwort von P. W. Schmiedel 1906, 71 f.; 81 f; 88.

[5] Das Messiasgeheimnis bei Markus, Schweizerische theol. Zeitschrift 1906, 98—132.

[6] Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus 1906.

[7] Israelitische und jüdische Geschichte, 6. Aufl., 379.

[8] Einleitung in die drei ersten Evangelien 1905, 92; vgl. 79—97.

Evangelien nicht die wirkliche Geschichte Jesu, sondern die Geschichte in der legendarischen Ausgestaltung des Glaubens enthalten sollen. Doch auch abgesehen hiervon ist die auseinandergesetzte Ansicht selbst vom Standpunkt der liberalen Kritik durchaus unhaltbar.

Nach dieser Kritik sollen die Evangelien, in unserem Falle die messianischen Evangelistenstellen, wie gesagt, lediglich den Glauben der Jünger und der Gemeinde an die Messianität Jesu widerspiegeln. Aber wie ist dieser Glaube psychologisch zu erklären, wenn Jesus sich nicht als Messias ausgegeben hat? „Die Jünger glaubten an seine Messianität, gestützt auf ihren Glauben an seine Auferstehung." Offenbar das gerade Gegenteil, sie glaubten an seine Auferstehung, gestützt auf den Glauben an seine Messianität. Die liberale Kritik verwirft ja die Wirklichkeit der Auferstehung. Der Auferstehungsglaube beruht nach ihr auf rein subjektiver Einbildung, nicht auf tatsächlichen, objektiven Erscheinungen Jesu nach seinem Tode.

Jene Einbildungen und der daraus erwachsende Auferstehungs- und Messianitätsglaube setzen aber voraus, daß Jesus während seines Lebens den Jüngern von seiner Messianität und von seiner Auferstehung als Beweis seiner Messianität gesprochen und ihre Einbildungskraft damit erhitzt habe. Wie anders sonst hätte diese den Auferstehungs- und Messiasglauben gerade damals geboren, da der Meister ein so klägliches Ende genommen und seine Anhänger an ihm, an seiner Sache und an sich selbst verzweifelten? „Wo hat sich in der Geschichte der Menschheit etwas Ähnliches ereignet," fragt selbst Harnack, „daß die, welche mit ihrem Meister gegessen und getrunken und ihn in den Zügen seiner Menschheit gesehen haben, ihn nicht nur verkündigten als den großen Propheten und Offenbarer Gottes, sondern als den göttlichen Lenker der Geschichte, als den ‚Anfang' der Schöpfung Gottes und als die innere Kraft eines neuen Lebens! . . . Daß man diese sichere Hoffnung zu fassen und festzuhalten vermochte, daß man trotz Leiden und Tod in Ihm den verheißenen Messias erblickte und wie man in und neben dem vulgären messianischen Bilde Ihn als den gegenwärtigen Herrn und Heiland empfunden und ins Herz geschlossen hat — das ist das Erstaunliche!"[1] Nicht bloß. Wir müssen sagen: das Rätselhafte, das psychologisch und historisch Unmögliche, wenn der Messiasglaube der Jünger aus einer eingebildeten Auferstehung entsprungen wäre und sich von da aus nachträglich ins Leben Jesu hinein reflektiert hätte.

Sowenig Wellhausen und Wrede die Genesis des Messianitätsglaubens der Jünger erklären können, sowenig können sie die Messianitätszeugnisse der Evangelien erklären. Wir

[1] Harnack, Wesen des Christentums 97 f.

stellen uns immer noch auf den Boden der gegnerischen Kritik des Neuen Testamentes. Dieselbe anerkennt, daß die synoptischen Evangelien, ob auch durch Legenden erweitert, doch einen durchaus zuverlässigen historischen Grundstock enthalten. Wellhausen und Wrede gestehen das nicht weniger ausdrücklich zu als Harnack, Schürer, Jülicher und die ganze liberale Schule.

Wenn aber am Evangelium eine Seite geschichtlich ist, dann ist es gewiß die Tatsache, daß Christus sich für den Messias gehalten und ausgegeben hat. Markig äußert sich Johannes Weiß: „Unsere beste und älteste (Evangelien-)Überlieferung zeugt hundertstimmig dafür, daß er (Jesus) die Bewegung, die er entfachte, als eine messianische im vollen Sinne verstanden, und daß er sich für den spezifisch Auserwählten, der mehr war als ein Prophet, gehalten hat. Diese ganze Überlieferung einfach beiseite zu schieben oder sie nach Gutdünken zu deuten und alles Messianische herauszuexegetisieren, ist ein unerhörter Gewaltstreich."[1] Wie Johannes Weiß erklärt auch Harnack rundweg: „Bedeutende Gelehrte — unter ihnen Wellhausen — haben es bezweifelt, daß Jesus sich selbst als Messias bezeichnet hat. Ich vermag dem aber nicht beizustimmen, ja ich finde, daß man unsere evangelischen Berichte aus den Angeln heben muß, um das Gewünschte zu erreichen. Bereits der Ausdruck ‚Menschensohn' scheint mir nur messianisch verstanden werden zu können, — daß ihn aber Jesus selbst gebraucht hat, ist nicht zu bezweifeln —, und, um von anderem zu schweigen, eine Geschichte wie die des Einzugs Christi in Jerusalem müßte man einfach streichen, um die These durchzuführen, er habe sich nicht für den verheißenen Messias gehalten und auch nicht dafür gelten wollen. Dazu kommt, daß die Formen, in denen Jesus sein Selbstbewußtsein und seinen Beruf zum Ausdruck gebracht hat, ganz unverständlich werden, wenn sie nicht durch die messianische Idee bestimmt gewesen sind. Endlich, da die positiven Gründe, die man für jene Ansicht beibringt, sehr schwache bzw. höchst fragwürdige sind, so dürfen wir zuversichtlich bei der Annahme bleiben, daß Jesus sich selbst den Messias genannt hat."[2] „Dieses Stück der evangelischen Erzählung scheint mir auch die schärfste Prüfung auszuhalten," fügt Harnack in in seiner Dogmengeschichte[3] bei. „Man würde das Rückgrat des Christentums zerbrechen, wenn man den Messiasglauben aus ihm hinwegnähme."[4]

---

[1] Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 2. Aufl., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1900, 64. Eine tiefgründige Widerlegung Wredes gibt Joh. Weiß in seinem Buche: Das älteste Evangelium, Göttingen, Vandenhoeck 1903.

[2] Wesen des Christentums 82 f.

[3] 3. Aufl., I, Freiburg, Mohr 1894, 62.

[4] O. Holtzmann, War Jesus Ekstatiker? Tübingen, Mohr 1903, 133.

Ebenso entschieden sprechen sich in den letzten Jahren Emil Schürer,[1] Adolf Jülicher,[2] Oscar Holtzmann,[3] Paul Wernle,[4] O. Schmiedel,[5] Ad. Deißmann,[6] A. Schlatter,[7] Fritz Schubart,[8] H. J. Holtzmann,[9] Loisy[10] und andere unverdächtige Vertreter des modernen Liberalismus aus.[11]

In Verfolgung seiner Idee ist dann Wrede auch schließlich gezwungen, zum radikalsten Skeptizismus überzugehen. Nicht nur stutzt er die synoptischen Evangelien zweckdienlich zu, indem er alle messianischen Züge als ungeschichtlich bezeichnet,[12] sondern er sagt geradezu von Markus, dem ältesten und „zuverlässigsten" Evangelisten: „Markus hat keine wirkliche Anschauung mehr vom Leben Jesu."[13] Nur auf solche Voraussetzungen hin kann Wrede „das messianische Geheimnis" der Evangelien herleiten „aus dem Triebe, das irdische Leben Jesu messianisch zu machen".[14] Damit langt der Kritiker, gern oder ungern, wieder bei der Tendenzhypothese F. Chr. Baurs an; ja, „er fährt gleich wieder in das Geleise sogar eines Bruno Bauer ein".[15]

Das Messiasbewußtsein und Messiaszeugnis Jesu wäre indes selbst dann unleugbar, wenn man dieser destruktiven Evangelienkritik beipflichten oder gar die Evangelien überhaupt zerstören würde. Die bloße, von niemand bestrittene Tatsache, daß die älteste Christengemeinde Jesus für den Messias gehalten hat, würde allein schon unwiderleglich dartun, daß Jesus sich für den Messias ausgegeben hat. Sehr richtig schreibt Wilhelm Bousset: „Eine der Positionen, die trotz vielfacher Bestreitung

---

[1] Das messianische Selbstbewußtsein Jesu Christi. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1903, 12.

[2] Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums, in: Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. 4, 55.

[3] Das Leben Jesu, Tübingen, Mohr 1901, 107 ff.; Das Messiasbewußtsein Jesu und seine neueste Bestreitung, Gießen, Ricker 1903; War Jesus Ekstatiker? Tübingen, Mohr 1903, 23 ff.; 28 ff. 133.

[4] Die Anfänge unserer Religion, Tübingen, Mohr 1904, 31.

[5] Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung, 2. Aufl. 1906, 55—65.

[6] Evangelium und Urchristentum a. a. O. 107.

[7] Der Zweifel an der Messianität Jesu, Gütersloh, C. Bertelsmann 1907.

[8] Der Messiasglaube der ersten Jünger in seiner Entwicklung auf Grund des synoptischen Selbstzeugnisses Jesu untersucht, Leipzig, Dörffling & Francke 1907.

[9] Das messianische Bewußtsein Jesu, Tübingen, Mohr 1907, 1—39.

[10] L'Evangile et l'Eglise, 2. édit., 19 s.; 104.

[11] Der Jude B. Kellermann, Kritische Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Christentums 1906, 9, geißelt mit Recht die diesbezügliche voraussetzungsvolle Zickzackarbeit des theol. Liberalismus.

[12] Das Messiasgeheimnis 30 ff.; 47 ff.; 61 f.; 87 f.

[13] A. a. O. 129.

[14] A. a. O. 228.

[15] Heinr. Zimmermann, Der historische Wert der ältesten Überlieferung von der Geschichte Jesu im Markusevangelium, Leipzig 1905, 1 ff.

bei immer wiederholter Prüfung dennoch gesichert und uneinnehmbar erscheint, ist die Tatsache, daß Jesus sich für den Messias seines Volkes gehalten habe. Für unsere Evangelien ist diese Voraussetzung selbstverständlich. . . . Aber wir können für unsere Behauptung einen noch sichereren Ausgangspunkt gewinnen als durch eine Beweisführung aus einzelnen Stellen der Überlieferung. Wir wissen nämlich mit Bestimmtheit, daß von Anfang an in der christlichen Gemeinde der Glaube herrschte, daß Jesus der Messias sei, und rückwärts schließend können wir behaupten, daß die Entstehung dieses Glaubens schlechthin unerklärbar sei, wenn Jesus sich nicht selbst den Jüngern zu seinen Lebzeiten als den Messias bekannt hätte. Denn es ist zwar begreiflich, wie die ersten Jünger Jesu, denen durch Tod und Grab alle Hoffnung zertrümmert und alle ihre Anschauungen vom Messiastum Jesu zerstört waren, unter dem Eindruck ihrer Erfahrungen von dem auferstandenen Jesus zu dem Glauben zurückkehrten, daß Jesus der Messias sei, wenn sie diesen früher auf Grund der Aussagen und des Verhaltens Jesu gewonnen hatten. Es bliebe aber völlig unerklärlich, wie dieser Glaube nach dem Zusammenbruch bei seinen Jüngern neu entstehen konnte, man müßte denn annehmen, daß jene wunderbaren Erfahrungen der Ostertage in rein magischer Weise und ohne alle psychologische Vermittlung in ihrer Seele etwas absolut Neues lebendig gemacht haben. Das aber wird man gerade vom Standpunkt streng geschichtlicher Anschauung nicht annehmen können. Aus dieser rückwärtsschauenden Betrachtung ergibt sich uns, daß Jesus sich in irgendeiner Form für den Messias gehalten und diese seine Überzeugung den Jüngern auch mitgeteilt haben muß. . . . Es wird sich mehr und mehr herausstellen, daß es ganz vergeblich ist, an diesen Punkten der Überlieferung kritisch zu rütteln."[1]

Trotz Wellhausen, Wrede und Gesinnungsgenossen darf mithin von Freund und Feind die Tatsache gebucht werden, daß Jesus sich als Messias bezeugt hat.

Hingegen bestreiten die meisten modernen Kritiker, daß er von Anbeginn seines öffentlichen Wirkens sich als Messias wußte und bezeugte. „Schwerlich hat Jesus gleich von Anfang an sich als Messias oder als dazu bestimmt, es später zu werden, gefühlt", glaubt Jülicher sagen zu dürfen.[2] Pfleiderer[3] schreibt kategorisch: „Gewiß ist jedenfalls, daß Jesus nicht schon von Anfang an mit dem messianischen Anspruch aufgetreten ist." Paul Wernle meint: „Es wäre wohl übertrieben, ihm den Glauben an seinen messianischen Beruf abzusprechen, aber wie und seit

[1] Jesus, 3. Aufl., Tübingen, Mohr 1907, 77 ff.
[2] A. a. O. 55.
[3] A. a. O. 100.

wann er sich für den Messias hielt . . ., das sind Fragen, auf die wir bloß zum Teil und bloß annähernd antworten können."[1]

Zumeist wird behauptet, erst gegen Ende seines Lebens oder gar erst vor seinen Richtern habe Jesus sich entschieden als Messias bekannt. In diesem Sinne spricht sich Loisy aus: „Es scheint unzweifelhaft festzustehen, daß der Heiland deshalb zum Tode verurteilt wurde, weil er Ansprüche erhob auf das israelitische Königtum, das heißt auf die Rolle des Messias. Doch soviel man aus den traditionellen Erinnerungen schließen kann, geschah das erst vor dem Hohenpriester, dann vor Pilatus."[2] „Im Verlaufe seiner Wirksamkeit predigte Jesus nicht, um seine Eigenschaft als Messias zu lehren, und die Wunder, welche er wirkte, wirkte er nicht zum Beweise seiner Messianität."[3] Auch nach Bousset „war Jesu Wirken . . . nicht irgendwie ausgesprochen messianisch. Vielleicht erst beim Einzug Jesu in Jerusalem gab sich Jesus der Masse gegenüber als Messias."[4] Noch bestimmter belehrt uns Ed. v. Hartmann: „In der ersten Periode (seines öffentlichen Wirkens) ist er nur der Prophet vom bevorstehenden Weltende und Reiche Gottes, und es fehlt ihm . . . zunächst jedes Bewußtsein seiner Messianität; zu Ende der ersten Periode fängt diese Idee an allmählich bei ihm Wurzel zu schlagen, aber er deutet sie sogar in der zweiten Periode nur erst indirekt an und sucht in dem Urteil anderer eine Bestätigung dafür; in der dritten Periode verkündigt er sich zunächst vor seinen Jüngern und dann öffentlich vor Gericht für den Messias."[5]

Es wird sich später, bei der Frage nach dem Ursprung des messianischen Bewußtseins Jesu, zeigen, warum der moderne Rationalismus ein so großes Gewicht auf diese verspätete messianische Selbstbezeugung des Heilandes legt. Indes ist es uns möglich, an Hand der Evangelien den gegenteiligen Nachweis zu führen und die verschiedenen Stufen der messianischen Selbstoffenbarung Jesu aufzudecken.

---

[1] Die Quellen des Lebens Jesu, Tübingen, Mohr 1906, 83.

[2] L'Evangile et l'Eglise, Paris 1902, 52. Ähnlich spricht sich Loisy in seinem Evangelienkommentar aus: Les Evangiles synoptiques t. I, Macon, Protat 1907, 192.

[3] Autour d'un petit livre, Paris 1903, 83.

[4] Jesus 10.

[5] Das Christentum des Neuen Testaments, Sachsa im Harz, Haacke 1905, 55.

II. Ankündigung des messianischen Selbstzeugnisses Jesu.

Das Messiaszeugnis des Vorläufers Johannes, des Taufvorgangs, der Versuchungsgeschichte. — Zurückhaltung Jesu angesichts der jüdischen Messiasvorstellung. — Der Titel „Menschensohn" als messianisches Selbstbekenntnis Jesu. — Anfänglicher Verzicht auf den Messiasnamen geboten. — Messiasbekenntnis der ersten Jünger und der Dämonen, von Jesus entgegengenommen. Warum Jesus die Veröffentlichung seiner Messianität vorerst verbot.

Wir müssen dabei bis zum Auftreten des Vorläufers zurückgehen. Predigt und Taufe des Johannes wiesen mit solcher Bestimmtheit auf die Nähe des Messias und seines Reiches hin,[1] daß die Scharen im Täufer selbst den Heiland vermuteten und das Synedrium in feierlicher Gesandtschaft an ihn gelangte, um den wahren Sachverhalt zu erfahren.[2] „Ich bin nicht der Messias," erklärt Johannes bestimmt, „aber in eurer Mitte steht er, den ihr nicht kennt. Er ist's, der nach mir kommen wird, der vor mir gewesen ist, und dessen Schuhriemen aufzulösen ich nicht würdig bin"[3] — der heißersehnte Messias.

Bald darauf meldet sich Jesus zur Taufe. Johannes erkennt in ihm den Gesandten des Herrn.[4] Der Himmel öffnet sich. Der Geist Gottes steigt in Gestalt einer Taube auf Jesus herab, und deutlich vernehmbar schallt aus der Höhe die Stimme des Vaters: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe."[5] Jeder Zweifel ist ausgeschlossen, daß Jesus selbst in diesem Vorgang die messianische Geistesweihe, die Anerkennung als Messias seitens des himmlischen Vaters erblickt.[6] Es wird sich später zeigen, daß der Ausdruck Gottessohn in seiner Anwendung auf Jesus und im Munde Jesu selbst, wenn nicht immer seine Gottheit, so doch zum wenigsten immer seine Messianität bezeichnet.

Diesen Sinn hat er auch in der gleich auf die Taufe folgenden Versuchungsgeschichte. Der Versucher wähnt und befürchtet in Jesus den Messias, Gottes Sohn. Doch will er sich dessen erst noch vergewissern. „Wenn du Gottes Sohn (d. h., zum wenigsten, der Messias) bist, so weise dich im Werke als solchen aus. Der Heiland ist verkündet als Thaumaturg; so wirke denn seine Wunder! Der Messias ist erwartet als Zerstörer der satanischen Weltmacht und als Begründer des allumfassenden Gottesreiches; so empfange denn aus meinen Händen die Reiche der

[1] Matth. 3, 1-12; Mark. 1, 1—8; Luk. 3, 2—18.
[2] Joh. 1, 19 ff.
[3] Joh. 1, 21. 26 f.
[4] Matth. 3, 13—15; Joh. 1, 29 ff.
[5] Matth. 3, 16 f.; Mark. 1, 10 f.; Luk. 3, 22.
[6] Luk. 4, 18 vgl. mit Is. 61, 1 f.; Matth. 12, 18 f. vgl. mit Is. 42, 1—4; Apg. 10, 38.

Welt!" Das ist im Grunde die Sprache des Versuchers. Jesus weist die Gaukeleien Satans mit Unmut zurück. Den messianischen Titel „Gottes Sohn" nimmt er stillschweigend für sich in Anspruch.[1]

Die Messianität Jesu bildet mithin den innersten Kern der ersten Episoden des öffentlichen Lebens Jesu. Johannes der Täufer verkündet und erkennt Jesus als Messias; der Himmel weiht und rüstet ihn hörbar und sichtbar aus zum Messias; die Geister fürchten und bezeugen in ihm den Messias. Jesus selbst trägt bei alldem in sich das ruhige Bewußtsein seiner messianischen Würde und Sendung.

Die liberale Forschung legt sich natürlich dieses Präludium der messianischen Offenbarung Jesu so zurecht, daß das Wunderbare und Übernatürliche daraus verschwindet. Sie nimmt[2] zu diesem Zwecke an, es handle sich dabei bloß um eine Vision, bei der sich im Geiste Jesu die übernatürlichen Vorgänge bei der Taufe und Versuchung abspielten. Allein diese Frage, ob Vision, ob sinnfälliges Ereignis, berührt unser Problem gar nicht. Daß Tauf- und Versuchungsberichte echt seien, und daß Jesus darin in der Rolle des Messias erscheine, ist allgemein zugegeben. Wir werden später feststellen, daß die Gegner, von der äußersten Linken abgesehen, zum Geständnis gezwungen sind: Jesus offenbare wirklich gleich zu Beginn seines Auftretens ein sicheres Messiasbewußtsein.

„Die älteste Überlieferung," schreibt Harnack in diesem Sinne, „sah in einem inneren Erlebnis Jesu bei der Taufe die Grundlegung seines messianischen Bewußtseins. Wir können das nicht kontrollieren, aber wir sind noch weniger imstande zu widersprechen; es ist vielmehr durchaus wahrscheinlich, daß er, als er öffentlich auftrat, bereits in sich abgeschlossen war. Die Evangelien stellen eine merkwürdige Versuchungsgeschichte Jesu vor den Beginn seines öffentlichen Wirkens. Sie setzt voraus, daß er sich bereits als der Sohn Gottes und als der mit dem entscheidenden Werke für das Volk Gottes Betraute gewußt und die Versuchungen bestanden hat, die an dieses Bewußtsein geknüpft waren."[3]

Nun beginnt auch das erste Dämmern seiner messianischen Verkündigung. Erst nur ein Dämmern. Anfangs „beobachtete Jesus über dieses Geheimnis seiner Person, über diesen seinen höchsten Glauben an sich naturgemäß eine keusche Zurückhaltung".[4] Insbesondere aber mußte er auf die Fassungskraft und die messianischen Ideen und Vorurteile seiner Umgebung Rücksicht nehmen,

[1] Matth. 4, 1—11; Mark. 1, 12 f.; Luk. 4, 1—13.
[2] S. das dritte Kapitel dieses Abschnittes.
[3] Wesen des Christentums 88.
[4] Heinrich Weinel, Jesus im neunzehnten Jahrhundert, Tübingen, Mohr 1907, 109.

trotzdem und gerade weil er dieselben nicht teilte. Die Notwendigkeit, mit der eingefleischten, irregeleiteten Messiasvorstellung des synagogal-rabbinischen Judentums zu rechnen — das ist der Gesichtspunkt, nach dem das ganze messianische Selbstzeugnis Jesu gewürdigt werden muß. Die Verteidiger der Messianität Jesu haben das nicht genug beachtet. Anderseits würden alle Schwierigkeiten der Gegner, welche das messianische Selbstzeugnis Jesu ganz oder teilweise leugnen, ihre Lösung von diesem Gesichtspunkte aus finden. Nur von ihm aus läßt sich in der Tat begreifen, warum Jesus seine Messianität bald veröffentlichen, bald verheimlichen zu wollen scheint, warum er so klar und doch wieder so zurückhaltend davon spricht und warum er nach so unendlichen Mühen so wenig Glauben findet.

Die Rücksichtnahme auf die landläufigen Messiasanschauungen bestimmten ihn schon, gleich beim ersten Auftreten sich den Titel Menschensohn beizulegen. G. Volkmar,[1] W. Brandt,[2] Lietzmann[3] und J. Wellhausen[4] suchten festzustellen, Jesus habe sich nicht selbst als Menschensohn bezeichnet, sondern diesen Titel erst infolge der gläubigen Umbildung der evangelischen Geschichte erhalten. Doch beruht diese Ansicht nicht bloß auf einer durchaus übertriebenen Evangelienkritik, sondern wurde auch aus denselben philologischen Gründen, auf die sie sich stützen zu können meinte, von den berufenen Fachmännern abgelehnt.[5] Jesus heißt sich tatsächlich von Anbeginn und bis zur Verurteilung durch das Synedrium ständig und mit Vorliebe Menschensohn.[6] Der Name „Menschensohn" kommt bei Matthäus an 32, bei Markus an 14, bei Lukas an 25, bei Johannes an 11 Stellen vor. Außer den Evangelien findet er sich in den neutestamentlichen Schriften nur dreimal,[7] und auch in den Evangelien gibt nur der Heiland selbst sich diesen Titel; nie erhält er ihn von seinen Jüngern.[8]

Dieser Name hatte nicht den nationalpolitischen Beigeschmack, welchen die übrigen messianischen Titel „Christus" (= Messias = der Gesalbte), „Sohn Davids", „Friedensfürst", „König von Israel" nachgerade angenommen hatten. Er stachelte ebendeshalb

[1] Die Evangelien oder Markus und die Synopsis, Leipzig 1869, 197 f.; Jesus Nazarenus. Zürich 1882, 153 f.

[2] Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums, Leipzig 1893, 562 ff.

[3] Der Menschensohn, Tübingen, Mohr 1896.

[4] Skizzen und Vorarbeiten VI, Berlin 1899; Das Evangelium Marci, Berlin 1903, 66 ff. Einleitung in die drei ersten Evangelien, 2. Aufl., Berlin, Reimer 1911, 123—130.

[5] S. Dalman, Die Worte Jesu I, Leipzig 1898, 191—219; P. Fiebig, Der Menschensohn, Tübingen, Mohr 1901; Fritz Tillmann, Der Menschensohn, Freiburg i. B., Herder 1907, 60—147.

[6] Matth. 26, 64; Mark. 14, 62; Luk. 22, 69.

[7] Apg. 7, 56 und Apok. 1, 13; 14, 14.

[8] Die Gründe hierfür s. bei Tillmann, Der Menschensohn 169—176.

auch nicht wie die letzteren die nationalen Hoffnungen und Leidenschaften.[1] Da war er am ehesten geeignet, Träger der messianischen Anschauungen Jesu und Wahrzeichen seiner geräuschlosen, stufenmäßigen Selbstoffenbarung zu werden.

In der aramäischen Muttersprache Jesu besagte allerdings „Menschensohn" (barnabaša) kurzweg Mensch. Seit der Weissagung Daniels[2] bedeutete es aber ebenso den Messias, wie er in der Hl. Schrift des Alten Testaments vorausverkündet war, als Begründer und Fürst des messianischen Reiches, der einst auf den Wolken des Himmels wiederkommen sollte. Beide Bedeutungen waren dem Volke geläufig.[3]

Weil nun Jesus sich Menschensohn hieß im Gegensatz zu allen übrigen Menschen, faßte er das Wort offenbar nicht in seiner ersteren Bedeutung. Er hieß nicht „Mensch" im allgemeinen und alltäglichen, sondern im emphatischen Sinne des Wortes, im Anschluß an die messianische Stelle Daniels.[4] Übrigens erklärte er selbst vom ersten Tage an unzweideutig,[5] daß er die Bezeichnung Menschensohn in messianischer Bedeutung auf sich beziehe. Mit dem Fortschreiten seiner Wirksamkeit konzentriert er, wie wir sehen werden, in diesem Titel immer mehr Würde, Wesen, Wohltaten, Rechte und Beruf des lehrenden, werktätigen, leidenden und verherrlichten Messias.

Auch sehr entschieden liberale Kritiker, wie Renan,[6] Harnack,[7] Loisy,[8] H. J. Holtzmann[9] u. a. gestehen deshalb, daß der Name Menschensohn im Munde Jesu zweifellos messianisch sei. Tillmann kommt nach einer tiefgründigen Untersuchung zu dem Ergebnis, „daß keine Menschensohnstelle sich der messianischen Deutung entzieht und die weitaus größte Zahl derselben nur diese zuläßt".[10]

---

[1] H. Wendt, Die Lehre Jesu, 2. Aufl., Göttingen, Vandenhoeck 1901, 436; Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, 3. Aufl., Tübingen, Mohr 1902, 106; B. Weiß, Lehrbuch der biblischen Theologie des N. Test., 6. Aufl., Berlin, Hertz 1895, 55. [2] 7, 13 f.

[3] Den Nachweis für diesen doppelten Sinn des Ausdruckes barnaša und seinen Gebrauch s. bei G. Dalman, Die Worte Jesu I, 191—217; P. Fiebig, Der Menschensohn 56 ff.; Tillmann, Der Menschensohn 60—106.

[4] Vgl. Dalman a. a. O. S. 210. 217; H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutest. Theologie, Freiburg, Mohr 1897, 250 f.; W. Waldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit, 2. Aufl., Straßburg 1892, 169 f.; J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 2. Aufl., Göttingen 1900, 160 f.; H. Wendt, Die Lehre Jesu, 2. Aufl., 426 f.; Derambure, Le „Fils de l'Homme" dans les Evangiles, in: Revue Augustin. 1908, 708—720 und 1909, 319—340.

[5] Vgl. Joh. 1, 41. 45. 49 mit Joh. 1, 51.

[6] Vie de Jésus, Berlin, Springer 1863, 93.

[7] Wesen des Christentums 82.

[8] Les Evangiles synoptiques I, 193.

[9] Das messianische Bewußtsein Jesu, Tübingen, Mohr 1907, 50—75.

[10] A. a. O. 147.

Jesu Selbstbekenntnis als Menschensohn war also gleichbedeutend mit dem messianischen Selbstbekenntnis. Der Menschensohn schreibt sich unbedingt den Beruf und die Würde des Messias zu, trotzdem er vorerst nicht den Namen Messias führt. Ja, gerade weil er Messias sein wollte, mußte er anfangs vor der Öffentlichkeit auf den Namen Messias verzichten.

Der Name „Messias, Christus" war überhaupt nicht notwendig mit der im Alten Testamente verheißenen Heilsökonomie verbunden. Infolge ihrer Salbung trugen die Könige und Priester von jeher diesen Namen. Und weil der künftige Retter Priester und König im vollendeten Sinne des Wortes sein sollte, kam auch ihm diese Bezeichnung im vornehmsten Sinne zu. Sie wird ihm indes im ganzen Alten Testamente nur dreimal beigelegt.[1] Erst kurz vor Anbruch der christlichen Ära[2] und nur neben anderen Benennungen („Sohn Davids", „König Israels") wurde der Ausdruck Messias zu einem der offiziellen Titel des erwarteten Heilsbringers gestempelt.[3] Gerade in dieser Zeit verband man aber mit dem Namen Messias längst einen Begriff, der die messianische Sache selbst kompromittierte.

Für die vulgäre Vorstellung war nämlich der Messias zunächst der politische Befreier. Als Sohn Davids sollte er durch sein bloßes Auftreten mit einem Schlag das Römerjoch zerschmettern, den jüdischen Thron wieder aufrichten und als König in Israel dem Gesetzesvolke und Gesetzesleben zum Triumph verhelfen.[4] Bei dieser Gemütsverfassung bedurfte es nur eines Windhauches, und die Flamme der nationalen Begeisterung loderte hoch empor. Ein Massengerücht von der Gegenwart des Messias, d. h. des Nationalhelden, genügte, um einen grenzenlosen politischen Enthusiasmus zu entfachen und die allgemeine „messianische" Revolution heraufzubeschwören.

Gern oder ungern wäre Jesus an die Spitze derselben gedrängt worden, wenn er sich kurzweg Messias geheißen hätte. Ein verhängnisvoller Konflikt mit den Behörden würde seiner kaum begonnenen Laufbahn ein jähes Ende gesetzt und sein ganzes Werk vereitelt haben. Jesus würde jetzt schon, wie es schließlich doch eintraf, vom jüdischen Synedrium wie vom römischen Gerichtshof verurteilt worden sein. Vom ersteren unter der Anklage, als habe er sich nicht für den Messiaskönig ausweisen können; vom letzteren

---

[1] 1. Reg. 2, 10; Ps. 2, 2; Dan. 9, 25 f.

[2] Psalmen Salomons 17, 36; 18, 6. 8; Apokal. Baruchs 39, 7; 40, 1; 72, 2.

[3] S. Philipp Friedrich, Der Christusname im Lichte der alt- und neutestamentlichen Theologie, Köln, Bachem 1905, 29 ff.; Lagrange, Le Messianisme chez les Juifs, Paris, Gabalda 1909, 213 ss.

[4] Der Nachweis hierfür ist im nächsten Kapitel zu erbringen.

unter dem Vorwande, als habe er sich als Messiaskönig ausweisen wollen. Um dieser vorzeitigen Katastrophe auszuweichen, verhinderte er die voreilige Bekanntmachung seiner Messianität und vermied selbst die Führung des Namens Messias.

Zwar vermuten gleich die ersten Jünger, überwältigt durch den Eindruck seines Wortes und seiner Persönlichkeit, in ihm den Messias und legen ihm den Messiastitel bei. „Wir haben den Messias gefunden!" ruft Andreas nach der ersten Begegnung mit Jesus seinem Bruder Simon zu.[1] „Wir haben den gefunden, von welchem geschrieben steht im Gesetze des Moses und in den Propheten!" verkündet Philippus dem Nathanael.[2] Und nach kurzer Begegnung mit Jesus bekennt dieser ebenfalls: „Meister, du bist der Sohn Gottes, du bist der König von Israel!"[3]

Auch die Dämonen suchen seine Messianität durch den Mund der Besessenen kundzutun. Denn „sie erkannten ihn",[4] „sie wußten, daß er der Messias sei",[5] „der Heilige Gottes", „der Gesalbte Gottes", „der Sohn Gottes", „der Sohn des Allerhöchsten", „gekommen, sie zu verderben".[6]

Jesus nimmt das Bekenntnis der Urjünger — es war, wie sich später zeigte, nur ein Ausdruck glaubensfroher Hoffnung, der Meister werde sich als Messias erweisen — freudig entgegen.[7] Doch ersetzt er die Titel „Messias, der Prophet, König in Israel" — alle waren nach Ansicht der Juden gleichbedeutend — mit dem Titel „Menschensohn".[8] Auch den Aussagen der Dämonen widerspricht er nicht. Dennoch verbietet er denselben streng, ihn öffentlich als Messias zu verkündigen.

Die modernen Kritiker stoßen sich gewaltig an diesen Verboten Jesu. Daraus eben schließen Wellhausen und Wrede, Jesus habe sich überhaupt nie als Messias gefühlt, indes andere Anhänger der liberalen Schule behaupten, wenigstens zu Beginn seiner Laufbahn habe er noch nicht an seine Messianität geglaubt.

Doch erhellt das Gegenteil aus dem bezüglichen Verhalten des Heilandes. Nicht weil er das messianische Zeugnis der Dämonen für unrichtig hielt, sondern weil er es für richtig hielt, verbot er dessen Veröffentlichung. Die Evangelisten bemerken das ausdrücklich: „Er hinderte die Dämonen zu reden, weil sie ihn kannten";[9] „er schalt sie und hieß sie nicht reden, weil sie wußten, daß er der Messias war";[10] „heftig bedrohte er sie, sie sollten ihn nicht offenbar machen".[11]

---

[1] Joh. 1, 41. [2] Joh. 1, 45. [3] Joh. 1, 49.
[4] Mark. 1, 34. „Daß die Dämonen in Jesus den Messias erkennen, wird heute jedenfalls selten angefochten." Wrede, Das Messiasgeheimnis 24.
[5] Luk. 4, 41.
[6] Mark. 1, 24; 3, 12; 5, 7; Luk. 4, 34. 41; 8, 28; Matth. 8, 29.
[7] Joh. 1, 50. [8] Joh. 1, 51. [9] Mark. 1, 34.
[10] Luk. 4, 41. [11] Mark. 3, 12.

Also nicht den Glauben an seine Messianität lehnt Jesus ab, sondern die Veröffentlichung, die Massenverbreitung des Gerüchtes, daß er der Messias sei in dem Sinne, in welchem das Volk längst und mit Ungeduld seinen Christus erwartete. In stiller, konzentrischer Erziehungstätigkeit wollte Jesus erst seine Jünger und dann die weitere Umgebung von seiner Messianität, seinem übernatürlich messianischen Wesen und seinem geistigen Messiasberufe überzeugen. Von innen heraus und auf Grund sachlicher Beweise sollte der messianische Glaube an ihn entstehen und geläutert werden. Aus seinen eigenen Worten und vor allem aus seinen Werken sollten Jünger und Volk nach und nach zur Überzeugung kommen, daß er der Messias sei, trotzdem er den erhofften messianischen Staatsstreich nicht inszenierte.[1]

III. Entfaltung des messianischen Selbstzeugnisses Jesu.

Die Predigt vom Himmelreiche. — Messianische Mission und Vollmacht des Menschensohnes. — Ausweis seiner Messianität durch die Wunder. — Jesus und die Gesandtschaft des Täufers. — Gegensatz der Messianität Jesu zum volkstümlichen Nationalmessianismus. Daher Jesus von den Massen wohl als Prophet, nur vorübergehend und vereinzelt als Messias anerkannt. — Messiasglaube und messianische Schulung der Zwölfjünger. — Messiasprüfung und Messiasbekenntnis zu Cäsarea Philippi.

Um die Gemüter mehr und mehr empfänglich zu machen, knüpft Jesus unmittelbar an die Predigt des Täufers an: „Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe."[2] Die Botschaft vom Himmelreiche, d. h. vom Messiasreiche ist der Inhalt seiner galiläischen Wirksamkeit.

Aber wie ganz anders als beim Vorläufer lautet diese Botschaft beim Menschensohn! Der Himmel steht offen über dem Menschensohn, und die Engel Gottes steigen über seinem Haupte auf und nieder.[3] Der Menschensohn ist selbst vom Himmel herabgestiegen und wird dahin wieder zurückkehren.[4] Der Menschensohn nimmt deshalb die ganze übernatürliche Würde und geistige Berufsaufgabe des von Isaias[5] geweissagten Messias für sich in Anspruch.[6] Der Menschensohn ist gekommen, das Evangelium des Gottesreiches zu verkünden,[7] die Sünder zu diesem Reiche zu rufen[8] und die verlorenen Schafe des Hauses Israel zu retten.[8]

---

[1] Treffend bemerkt Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, 3. Aufl., 1902, 106: „Es ist überhaupt aus dem ganzen Verlauf der Geschichte Jesu zu entnehmen, daß er sich nicht zuerst als Messias seinen Volksgenossen angeboten hat, sondern vielmehr sie dahin führte, ihn von selbst als solchen zu nehmen."

[2] Matth. 4, 17; Mark. 1, 15.

[3] Joh. 1, 51. [4] Joh. 3, 1 ff.; 6, 32 ff.

[5] 61, 1 f. [6] Luk. 4, 18 f.

[7] Mark. 1, 38; Luk. 4, 34.

[8] Matth. 9, 13; Mark. 2, 17; Luk. 5, 32. [9] Matth. 15, 24.

Daher spricht der Menschensohn aus eigener Lehrvollmacht,[1] wie einer, der Gewalt hat, mit unerhörter Weisheit und Gotteskraft.[2] Der Menschensohn ist nicht gebunden durch das Gesetz des Moses.[3] Diesem Gesetze und dem Alten Bunde gegenüber verkündet der Menschensohn in seinen Gleichnissen, seinen Lehrreden und vor allem in seiner Bergpredigt das messianische Reichsgesetz.[4] Steht das Reich des Menschensohnes über der Synagoge des Alten Bundes, so bildet es anderseits den vollen Gegensatz zum Reiche Satans; Schmähung des Menschensohnes kommt der Gotteslästerung gleich.[5] Der Menschensohn wird am Ende der Zeiten wiederkommen, um Gericht zu halten über das Reich Gottes.[6]

Zur Erhärtung und Besiegelung seiner übernatürlichen, messianischen Mission und Predigt vollbringt der Menschensohn auch die wunderbaren Werke, die vom Messias geweissagt waren und als Ausweis seiner Messianität galten. Er beschwichtigt die Elemente, heilt Kranke, befreit Besessene, erweckt Tote, läßt Sünden nach und wirkt zum Erweise der Vollmacht, Sünden zu vergeben, neue Wunder.[7] Eine ständige, sachliche, überwältigende Offenbarung seiner Messianität!

Allerdings sucht er auch die Veröffentlichung dieser messianischen Taten des öftern zu verhindern,[8] wohl um jeden Schein der Eitelkeit von sich abzuwenden und, immer wieder, um den politischen Messiasenthusiasmus nicht zu schüren. Wie begründet diese Vorsicht war, zeigt sich bei Gelegenheit der ersten Brotvermehrung.[9] Auch bei den Wundern galt es, nicht im Sturme der Begeisterung die messianische Sache zu gefährden, sondern in steter, zielbewußter Arbeit die Geister umzustimmen und eine Position nach der anderen zu beziehen.[10] So lernte nach und nach doch das ganze Volk ihn als Wundertäter kennen und vermochte mit gutem Willen aus seinen Werken den gottgesandten Christus zu erschließen,[11] wiewohl dieser Messias den nationalen Erwartungen der Massen nicht entsprach.

Daran gemahnt Jesus auch den ungeduldig harrenden Täufer,

---

[1] Matth. 5, 22. 28. 32. 34. 39. 44.
[2] Matth. 7, 29; Mark. 1, 22; Luk. 4, 32.
[3] Matth. 12, 8; Mark. 2, 28; Luk. 6, 5.
[4] Matth. 5, 1—7, 29; Luk. 6, 20—49.
[5] Matth. 12, 31 f.; Mark. 3, 28 f.; Luk. 12, 10.
[6] Matth. 23, 37. 41 ff.; vgl. 10, 23. Die späteren Parusieaussagen übergehen wir an dieser Stelle, weil es uns vorläufig nur um die galiläische Periode, also um die ersten zwei Jahre — unter Annahme einer dreijährigen Wirksamkeit Jesu — der Selbstoffenbarung Jesu zu tun ist.
[7] Matth. 9, 1—8; Mark. 2, 1—12; Luk. 5, 17—26.
[8] Matth. 8, 2 ff.; 9, 30 ff.; Mark. 1, 43 ff.; 5, 43; 7, 36; 8, 26; Luk. 5, 12 ff.; 8, 56.
[9] Joh. 6, 14 f. S. unten S. 142.
[10] Vgl. Joh. 7, 3—6.
[11] Joh. 5, 36; 6, 28 f.; 9, 3 f.; 10, 25—38; 14, 10 ff.; 15, 24.

welcher aus der Gefangenschaft die Frage an ihn richtete: „Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen anderen warten?" „Gehet hin," antwortete Jesus, „verkündet dem Johannes, was ihr gesehen und gehört habt: Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden gereinigt, Taube hören, Tote stehen auf, Armen wird das Evangelium verkündet."[1]

Diese Worte Jesu an die Johannesjünger sind nur die Wiederholung der Worte Isaias', womit dieser die Segnungen der messianischen Zeit schildert.[2] Der Hauptnerv der Antwort Jesu ist mithin dieser: „Vergleichet, was die Propheten, insbesondere Isaias vom Messias vorausverkündet haben, mit dem, was ihr mich tun seht, und dann entscheidet selbst, ob ich der Messias bin oder nicht." Der Beweis ist überzeugend und zwingend für den, der die Propheten kennt und anerkennt und der ein offenes Auge und Ohr hat. Der Herr endet das feierliche Selbstzeugnis von seiner Person mit den ernsten, inhaltschweren Worten: „Und selig, wer sich an mir nicht ärgert." Selig ist, wer sich am Messias nicht ärgert, trotzdem derselbe die erwartete populärmessianische Tat, die national-politische Erhebung und Erlösung nicht vollzieht. Denn das einzig war der Stein des Anstoßes. Alles stimmte; alle Beweise seiner Messianität hatte er hundertfältig geleistet. Eines nur blieb aus: die politische Großtat, welche die jüdische Engherzigkeit und Verblendung als das eigentliche Werk des Messias betrachtete. Diesen Handstreich aber konnte er nicht ausführen, ohne an seiner geistigen Messiaswürde und Messiastat zum Verräter zu werden. In dem Sinne, wie das Volk den Messias haben wollte, konnte er sich nicht als Messias erklären.

Anders aber war das Volk zur Anerkennung seiner Messianität nicht zu bewegen. Sie priesen wohl Gott ob seiner Wundertaten und sprachen: „Ein großer Prophet ist unter uns aufgestanden, und Gott hat sein Volk heimgesucht."[3] „Ein großer Prophet" — das war so ziemlich die allgemeine Ansicht, die man von ihm hatte. „Einige sagten: Johannes (der eben enthauptete Täufer) ist von den Toten auferstanden; andere: Elias (welcher nach jüdischer Tradition Vorläufer des Messias sein sollte) ist erschienen; und wieder andere: Einer von den alten Propheten, etwa Jeremias, ist auferstanden."[4] Nur hin und wieder fragte man erstaunt: „Ist er nicht der Sohn Davids?"[5] „Sohn Davids, erbarme dich unser," rufen ihn die zwei Blinden von Kapharnaum und die Kanaaniterin an.[6]

[1] Matth. 11, 2—16; Luk. 7, 18—23.
[2] Is. 29, 18 ff.; 35, 2 ff.; 61, 1.
[3] Luk. 7, 16.
[4] Luk. 9, 8. 19; Matth. 16, 14; Mark. 8, 28.
[5] Matth. 12, 23.
[6] Matth. 9, 27; 15, 21 f.

Diese Stimmen aus dem Volke zeigen jedenfalls auch, daß manche Kreise dem Glauben an Jesu Messianität bereits nahe standen. In Samaria, das die jüdisch-politischen Messiasvorstellungen nicht teilte, durfte sich Jesus ohne Gefahr ausdrücklich als Messias bekennen und fand vielen Glauben.[1] Auch von den jüdischen Zuhörern gingen einzelne Personen und ganze Familien unmittelbar zu seinen Jüngern über.[2] Unter dem Eindruck seiner Wunder glaubten vorübergehend selbst zahlreiche Scharen in ihm den kommenden Christus zu entdecken,[3] trotzdem seine eigenen Verwandten den Glauben an ihn zurückwiesen.[4] Nach der Brotvermehrung bei Bethsaida geriet das Volk in eine solche Begeisterung, daß es ausrief: „Dieser ist wahrhaftig der Prophet, der in diese Welt kommen soll" — der Messias! Und sie wollten „ihn mit Gewalt fortführen und zum König machen",[5] d. h. zum messianischen Nationalhelden ausrufen.

Nur unter dieser Bedingung, daß er die entscheidende „messianische" Staatsumwälzung durchführe, war das Volk bereit, seine Messianität anzuerkennen. Wie wenig Verlaß überhaupt auf den Glauben der Menge und selbst des weiteren Jüngerkreises war, zeigte sich zu Ende der galiläischen Periode. Sobald Jesus die grobsinnliche Vorstellung seines weiteren Jüngerkreises auf die Probe stellte, fielen die meisten wieder ab. Nur die Zwölfe hielten die Krisis aus und blieben standhaft.[6]

Im Kreise der Zwölfjünger hatte der Glaube in der Tat tiefere und immer tiefere Wurzeln geschlagen. Gläubige Stimmung hatten, wie wir gesehen, die Urjünger schon von Anfang gezeigt.[7] Es wäre auch ganz undenkbar, daß sie ohne solche dem Heiland gefolgt wären. Das Erstlingswunder zu Kana bestärkte sie in ihrer Gesinnung.[8]

Doch war der Weg zum entschiedenen, unwandelbaren, übernatürlichen Glauben an seine Messianität noch ein weiter. Noch lange hatten sie in der messianischen Schule Jesu zu lernen. Erst nach und nach erschlossen sie sich den Geheimnissen des Reiches

[1] Joh. 4, 39—41. [2] Joh. 4, 53.

[3] Joh. 2, 23. Ein Vergleich dieser Stelle mit Matth. 16, 13—15 und Joh. 7, 12 ergibt jedenfalls, daß es sich nicht um volle Glaubensüberzeugung der Menge handeln kann.

[4] Joh. 7, 5. [5] Joh. 6, 14 f.

[6] Joh. 6, 65. 67. 70.

[7] Joh. 1, 37 ff. Fr. Spitta bemerkt richtig: „Die Behauptung erst am Tage von Cäsarea Philippi hätten Jesu Jünger ihn als Messias bekannt und der Täufer hätte durch seine Frage Matth. 11, 3; Luk. 7, 19 bezeugt, daß er Jesum bei der Taufe noch nicht könne als Messias anerkannt haben, beruht auf unzutreffender Untersuchung. Nach den Synoptikern wird nicht anders als im vierten Evangelium berichtet, daß Jesu Messianität von seiner Taufe an offenbar geworden sei." Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1910, 424.

[8] Joh. 2, 11.

Gottes, welche der Meister ihnen, im Gegensatz zur Menge des Volkes, offen und vertrauensvoll mitteilte, soweit immer ihre Fassungskraft reichte.[1] Es bedurfte der ganzen unendlichen Langmut des Herrn, um nicht an ihrem Fortschritt zu verzweifeln.[2] Indes festigte sich ihr Glaube von Tag zu Tag, gefördert vor allem durch die ununterbrochene Kette der Wunder Jesu. In ihrem Staunen ob der Stillung des Meeres fielen sie Jesus zu Füßen und riefen aus: „Du bist wahrhaftig der Sohn Gottes!“[3] Sie bewiesen gleich darauf, daß es nicht mehr bloß eine vorübergehende Begeisterung gewesen, sondern der Ausdruck einer tieferen Überzeugung.

Es war zu Cäsarea Philippi, ganz zu Abschluß der galiläischen Schulung und Wirksamkeit. Jesus legte ihnen die prüfende Frage vor: „Für wen halten die Leute den Menschensohn?“ „Die einen,“ hieß es, „für Johannes den Täufer, die anderen für den Elias, andere aber für den Jeremias oder sonst einen Propheten,“ der nach jüdischer Ansicht dem Messias vorhergehen sollte. „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?“ fragte Jesus weiter. Und er erhielt zum erstenmal aus dem Munde des Petrus die unbedingte Antwort: „Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes.“ In der Freude über dieses Bekenntnis pries ihn Jesus selig: „Selig bist du, Simon, des Jonas Sohn, denn nicht Fleisch und Blut haben dir das geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist.“[4]

Petrus nahm am Messias nicht Ärgernis, trotzdem er ihn das fleischliche Messiasreich nicht aufrichten sah. Darum die Seligpreisung. Auch die übrigen Jünger waren jetzt schon im Glauben so weit.[5] Jesus war ihnen der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes, trotzdem er noch nicht jüdischer Messiaskönig war. Daß er aber letzteres werden und dadurch seine wesentliche Aufgabe als Messias im jüdischen Sinne erfüllen würde, das stand für sie alle auch jetzt noch fest.

IV. Vollendung des messianischen Selbstzeugnisses Jesu.

Der irdisch-nationale Messiasglaube der Jünger. — Belehrung Jesu über seine geistige Messiasidee und seinen Leidensberuf. — Mangel an Verständnis hierfür bei den Aposteln. — Messianische Weiterbildung des Volkes. — Öffentliche Korrektur des vulgären Messiasbegriffes. — Die messianische Huldigung des Volkes beim Einzug in Jerusalem. — Sie galt dem nationalpolitischen Messiastum. — Jesu endgültige Ablehnung dieses Pseudomessianismus. — Seine daherige Verurteilung durch den Sanhedrin. — Sein Tod für sein messianisches Selbstzeugnis.

[1] Matth. 13, 10—12; Mark. 4, 11; Luk. 8, 10.
[2] Mark. 4, 13. 40; 6, 50 ff.; 7, 18; 8, 16 ff. usw.
[3] Matth. 14, 33.
[4] Matth. 16, 13—19; Mark. 8, 29; Luk. 9, 20.
[5] Joh. 6, 69 f.

Es begann nun eine neue Periode der messianischen Selbstoffenbarung Jesu. Seine Messiaswürde und sein messianisches Wesen anerkannten die Jünger. Auch an seine durchaus transszendente Herkunft und Natur glaubten sie, wiewohl sie über seine Gottheit noch nicht vollends abgeklärt dachten.[1] Den Beruf des Messias hingegen faßten sie an sich und in seiner Verwirklichung in Jesus ganz irrtümlich. Es war das schwerste Stück Arbeit, sie von der Ansicht zu befreien, als ob der Messias in weltlicher Macht und Herrlichkeit auf Davids Thron erstrahlen solle.

„So fing denn Jesus von dieser Zeit (seit dem Petrusbekenntnis) an, seinen Jüngern zu zeigen, daß er hingehen müsse nach Jerusalem und von den Ältesten und Schriftgelehrten und Hohenpriestern vieles leiden und getötet werden und am dritten Tage wieder auferstehen"[2] und „so in seine Herrlichkeit eingehen".[3]

Früher hatte er nur vorübergehend und bildlich auf den Leidensberuf des Messias hingewiesen.[4] Jetzt, da die Jünger an ihn glauben, jedoch seinen messianischen Beruf mit einer politischen Glanztat verwechseln, belehrt er sie, daß das Messiaswerk im Leiden und Sterben gipfele und in der daraus folgenden Verherrlichung. Dieser Gedanke erfüllt fast den ganzen letzten Abschnitt der Evangelien. Und wie er dem politischen Messias den geistigen und leidenden gegenüberstellt, so stellt er in Tat und Wort[5] dem weltlichen und verweltlichten Messiasreich das religiöse und übernatürliche Gottesreich gegenüber, das aus kleinsten Anfängen sich weltweit und himmelhoch entwickelt, nicht nach jüdischer Auffassung mit einem Schlage hergezaubert wird.[6] In dieser Umbildung und Richtigstellung des Messiasglaubens und des Messiasbegriffs geht die Belehrung Jesu an seine Jünger auf seit dem Tage von Cäsarea Philippi.

Der Erfolg war kein durchschlagender. Selbst Petrus, der an jenem Tage so glänzend sich hervorgetan, war der erste, der dem Heiland den Leidensgedanken ernstlich verwies[7] und auch bei der Passion glaubte, die Zeit zum Dreinschlagen fürs politische Messiasreich sei angerückt.[8] Die beiden Zebedäiden Jakobus und Johannes streiten sich noch in später Stunde um die einflußreichsten Ehrenstellen im messianischen Königreiche.[9] Ja, selbst

[1] Nachweis unten dritter Abschnitt „Petrusbekenntnis".
[2] Matth. 16, 21; Mark. 8, 31 f.
[3] Luk. 24, 26.
[4] Mark. 2, 19 f.; Matth. 9, 15; Luk. 5, 34 f.
[5] Joh. 18, 36.
[6] Vgl. die Parabeln vom Senfkorn, vom Sauerteig u. a., mit denen das Reich Gottes verglichen wird.
[7] Matth. 16, 22; Mark. 8, 32.
[8] Luk. 22, 49; Matth. 26, 51; Mark. 14, 47; Joh. 18, 10.
[9] Mark. 10, 37. 45; Matth. 20, 20 ff. 28.

nach der Auferstehung wollen die Jünger die Lehre vom leidenden Heiland noch nicht begreifen[1] und dringt das Schlagwort durch ihre Reihen: nun endlich und nun sofort messianische Befreiung vom Römerjoch[2] und messianische Wiederaufrichtung des israelitischen Königreiches.[3] Die ganze Lehre von seinem geistigen Messiasberuf und Messiaswerk hatte Jesus ihnen klar und eindringlich dargelegt; sie kannten diese Lehre, aber faßten sie noch nicht.

Von dieser Geistesverfassung der Jünger aus begreifen wir nun auch das gleichzeitige Verhalten Jesu gegenüber dem Volke seit Abschluß der galiläischen Wirksamkeit. So geringes Verständnis die Jünger zeigten in der Offenbarung seines messianischen Berufes, sie glaubten doch, mit wenigen Schwankungen,[4] unbedingt an seine Messianität. Dem größten Teil des Volkes aber ging nach wie vor beides ab, Glaube wie Verständnis. Auch die Fortgeschritteneren zweifelten, ob sie den Messias oder bloß einen Propheten vor sich hätten. Folglich konnte Jesus der Menge immer noch nicht öffentlich heraussagen, weder daß er der Messias sei und noch weniger, daß er der leidende Messias und sein Reich ein durchaus geistiges sei.

Auf das Petrusbekenntnis hin schärft er deshalb den Jüngern neuerdings ein, mit der öffentlichen Bekanntmachung seiner Messianität abzuwarten.[5] Kurz darauf erfolgte die Verklärung auf Tabor, verherrlicht durch die Stimme seines Vaters, im Beisein der Säulen des Gesetzes und der Propheten. Nichts war geeigneter, die Jünger im Glauben an seinen messianischen Beruf zu bestärken. Doch wiederholt Jesus sofort das entschiedene Verbot, niemandem von dieser messianischen Manifestation zu sprechen, bis der Menschensohn vom Tode erstanden sei,[6] d. h. bis er durch Leiden und Erniedrigung zur Herrlichkeit eingegangen wäre und so untrüglich bewiesen haben würde, daß er der Messias und daß nur die geistige Messiasidee berechtigt sei.

War so die Geheimhaltung des Titels Messias vor der Menge immer noch geboten, so predigt Jesus doch während der letzten Periode seiner Tätigkeit klarer und immer klarer seine messianische Sendung.

Kaum hatte Petrus zu Cäsarea Philippi den Glauben der Jünger an seine Messianität bekannt, da versammelt Jesus „die Volksmenge mit den Jüngern“[7] und richtet an „alle“[8] die zündende Rede: „Wer um meinetwillen und für das Evangelium sein Leben verliert, der wird es retten. . . . Wer sich meiner und meiner Worte geschämt hat vor diesem ehebrecherischen und sündhaften

[1] Luk. 24, 20—27.
[2] Luk. 24, 21.
[3] Apg. 1, 6.
[4] Joh. 16, 30 f.
[5] Matth. 16, 20.
[6] Mark. 9, 6; Matth. 17, 1—9; Luk. 9, 36.
[7] Mark. 8, 34.
[8] Luk. 9, 23.

Geschlechte, dessen wird sich auch der Menschensohn schämen, wenn er kommen wird in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln."[1] Und ein andermal, als „viele Volksscharen ringsherum standen, so daß sie aufeinander traten, fing er an zu sagen . . .: „Ein jeder, der mich vor den Menschen bekennen wird, den wird auch der Menschensohn vor den Engeln Gottes bekennen. Wer mich aber vor den Menschen verleugnet, der wird auch von den Engeln Gottes verleugnet werden."[2] So und ähnlich kündet er sich vor aller Öffentlichkeit als den Gottgesandten an, von dessen gläubiger Anerkennung oder Nichtanerkennung ewiges Heil und ewiges Verderben abhange.

Je deutlicher, nachdrücklicher und öffentlicher sein messianisches Selbstbekenntnis wird, desto offenbarer auch der messianische Wunderbeweis für die absolute Zuverlässigkeit seiner Bekenntnisse. Hatte er früher der Bekanntmachung seiner Wunder gewisse Grenzen gezogen, „weil seine Stunde noch nicht gekommen war",[3] die Stunde seines Leidens[4] und seiner Verherrlichung,[5] so läßt er gegen Ende seiner Tätigkeit mehr und mehr die einstigen Rücksichten fallen. Nie mehr verbietet er, den Ruf seiner Werke auszubreiten. Er verrichtet seine Großtaten zumeist vor großen Volksmassen, vor den Priestern, Schriftgelehrten und Pharisäern,[6] sogar im Tempel zu Jerusalem.[7] Und immerfort charakterisiert er seine Wunder als Kriterium seiner Gottesgesandtschaft und verlangt daraufhin unbedingten Glauben.[8]

Der Augenzeuge Johannes notiert fortwährend den Erfolg, von dem diese steigende messianische Offenbarung begleitet war.[9] „Es war viel Redens von ihm unter dem Volke. Denn die einen sagten: Er ist gut. Andere aber sagten: Nein, sondern er verführt das Volk. Niemand jedoch redete offen von ihm aus Furcht vor den Judäern,"[10] d. h. vor den Gelehrten und Pharisäern.

Von dem Volke aber glaubten viele an ihn und sprachen: „Wenn Christus kommt, wird er etwa mehr Wunder tun, als dieser tut? Die Pharisäer hörten, daß das Volk dies von ihm

[1] Mark 8, 34—38; Matth. 16, 24—28; Luk. 9, 23—27.
[2] Luk. 12, 1. 8 f. [3] Joh. 7, 6.
[4] Joh. 7, 30; 8, 20. [5] Joh. 12, 23; 17, 1.
[6] Matth. 21, 12 f.; Mark. 11, 15 ff.; Luk. 14, 1 ff.; 19, 45 f.; 22, 49 ff.; Joh. 9; 11.
[7] Matth. 12, 9 ff.; Mark. 11, 15 ff.; Luk. 19, 45 f.
[8] Joh. 9, 3 f.; 10, 25. 32. 37 f.; 14, 10 f.; 15, 24.
[9] Es ist schlechthin unmöglich, die Echtheit dieser johanneischen Darstellung zu bestreiten. Sie ist so scharf beobachtet und so lebendig empfunden, wie es nur dem Augenschein möglich ist. Mit Recht weist neuestens P. M. Strayer, The self-revelation of Christ, with special-reference to the fourth Gospel, The Biblical World XXXII 327–334 darauf hin, daß die Entfaltung des Messiasbewußtseins und die Aufnahme desselben beim Volke gerade im vierten Evangelium am klarsten dargestellt sei und durch die Synoptiker bestätigt werde.
[10] Joh. 7, 12 ff.

murmelte, und die Hohenpriester und Pharisäer schickten Diener aus, daß sie ihn ergreifen sollten."[1] Wie aber Jesus trotzdem seine eindrucksvolle Offenbarung fortsetzt, so nimmt auch der Glaube der Menge zu. Einige sprachen: „Dieser ist wahrhaftig der Prophet! Andere sagten: Dieser ist Christus! Wieder andere aber sprachen: Soll Christus etwa aus Galiläa kommen? Es entstand also im Volke eine Spaltung um seinetwillen."[2] Doch wurden der Gläubigen immer mehr.[3] Umsonst beschlossen die Pharisäer, „jeden zu exkommunizieren, der ihn als Messias bekennen würde".[4] Sie vermochten der Flutwelle der Volksbewegung nicht mehr Herr zu werden. „Wenn wir ihn so gehen lassen, werden alle an ihn glauben,"[5] verlautete es im Hohen Rat. Und in der Tat hieß Jesus unter der Menge schon ziemlich allgemein: „Christus, der Messias,"[6] und mit jedem Tage wuchs das Heer seiner Anhänger.[7]

Jetzt — es naht allbereits die Leidenswoche —, da die Menge großenteils an seine Messianität glaubte, machte sich Jesus, wie er es bei den Jüngern längst versucht, auch an die öffentliche Korrektur des regulären Messiasbegriffes der gläubigen Menge. Der Menschensohn ist nicht der ersehnte Königmessias und sein Reich und seine Herrlichkeit nicht von dieser Welt. „Er ist nicht gekommen bedient zu werden, sondern zu dienen und sein Leben hinzugeben zur Erlösung für viele."[8] Durch Not, Tod und Grab[9] führt sein Weg zu seiner endlichen messianischen Herrschaft und Herrlichkeit.[10] „Denn gleichwie der unter dem Himmel hervorstrahlende Blitz alles beleuchtet, was unter dem Himmel ist, so wird es auch mit dem Menschensohne an seinem Tage sein. Zuvor aber muß er vieles leiden und von diesem Geschlechte verworfen werden."[11]

Für solche Reden jedoch war das Volk schlechterdings unzugänglich.[12] Es bestand immer einstimmiger darauf, daß er der Messias sei, aber auch, daß er als Messias der „Deus ex machina" sei, der von heute auf morgen den Thron Davids besteigen werde.

Das war die Volksstimmung, unter welcher die große messianische Huldigung[13] bei Anbruch der hohen Woche sich vorbereitete und vollzog. Eine Wunderszene am Vorabende der-

[1] Joh. 7, 31 f. [2] Joh. 7, 40—43.
[3] Joh. 8, 30. [4] Joh. 9, 22.
[5] Joh. 11, 48. [6] Matth. 27, 17. 22: „Dicitur Christus".
[7] Joh. 10, 42; 11, 27. 45.
[8] Mark. 10, 38. 45; Matth. 20, 22. 28.
[9] Matth. 26, 10—12; Mark. 14, 6—8; Joh. 12, 7 f. 23 ff.
[10] Luk. 19, 11 ff. [11] Luk. 17, 24 f.
[12] Joh. 12, 37.
[13] Daß der Einzug Jesu in Jerusalem eine messianische Szene sei, gibt auch Loisy, Les Evangiles synoptiques I, 110 zu.

selben gab nebst der Auferweckung des Lazarus[1] dazu den letzten Anstoß. Zwei Blinde von Jericho warfen sich dem Heiland, der mit der Volksmenge vorbeizog, entgegen mit dem Rufe: „Jesus, du Sohn Davids, erbarme dich meiner!" Und sie wurden sehend.[2]

Als Jesus darauf in Jerusalem eintraf, ging ihm das Volk entgegen unter den Hochrufen: „Hosanna dem Sohne Davids!"[3] „Hochgelobt sei, der da kommt als König!"[4] „Hosanna, hochgelobt der König Israels!"[5] „Hochgelobt sei das Reich unseres Vaters David, das da kommt!"[6] „Hochgelobt, der da kommt im Namen des Herrn," es aufzurichten![7] Lauter Vivatrufe auf den national-politischen Messias, den sie in Jesus erblickten. Das machte die Pharisäer wütend: „Sehet ihr, sagten sie zueinander, daß wir nichts ausrichten? Siehe, alle Welt läuft ihm nach."[8] Und sie beschlossen, ihn kurzerhand umzubringen.

Einige Tage später steht Jesus vor dem höchsten Gerichtshofe des Landes. Er ist als Volksaufwiegler angeklagt, der Anspruch auf den Thron erhebe. Das hieß in römischer Sprache soviel als Revolutionär, in jüdischer soviel als Pseudomessias. Beides, die römische Anklage, als habe er Judenkönig, und die jüdische Anklage, als habe er Messiaskönig sein wollen, widerlegt Jesus mit dem einzigen Worte: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt."[9] Dann entwickelt er den wahren, geistig übernatürlichen Messiasbegriff und drückt seiner ganzen messianischen Selbstoffenbarung das offizielle Siegel auf, indem er unter heiligem Eidschwur beteuert, in diesem Sinne zu sein „der Messias, der Sohn Gottes", „der Sohn des Gebenedeiten", derjenige, der in seiner Eigenschaft als „Menschensohn zur Rechten des allmächtigen Gottes sitzen und eines Tages wiederkommen wird auf den Wolken des Himmels."[10]

Je bestimmter er aber für sich die Messiasauffassung der Pharisäer und des Volkes ablehnte, und je entschiedener er die wahre Christusidee auf sich anwandte, desto offenbarer erschien er der ganzen jüdischen Gesellschaft als Pseudomessias.

Wenige Stunden darauf war über seinem Kreuze zu lesen: „Iesus Nazarenus, Rex Iudaeorum".[11] Die Römer buchstabierten: „Dieser Jesus von Nazareth wollte jüdischer Königsprätendent sein." Die Juden verstanden: „Dieser Jesus von Nazareth wollte

[1] Joh. 12, 17 f.
[2] Matth. 20, 30 f.; Mark. 10, 47 f.; Luk. 18, 38 f.
[3] Matth. 21, 9. [4] Luk. 19, 38.
[5] Joh. 12, 13. [6] Mark. 11, 10.
[7] Matth. 21, 9; Mark. 11, 10; Luk. 19, 38; Joh. 12, 13.
[8] Joh. 12, 19. [9] Joh. 18, 36.
[10] Matth. 26, 63 f.; Mark. 14, 61 f.; Luk. 22, 69 f.
[11] Joh. 19, 19.

der den Juden verheißene Königmessias sein." Jesus aber hatte sich sein Leben lang gegen diese Auffassung seiner Person und des messianischen Amtes gesträubt. Gerade die Vermeidung dieses gräßlichen Mißverständnisses bezweckte seine stetig sich entwickelnde messianische Selbstoffenbarung. Zu Anfang, in der Mitte und am Schlusse seiner Laufbahn bekannte er sich unentwegt als Messias. Doch wollte er Messias sein in einem ganz anderen Sinne, als die jüdischen Zeitgenossen es erwarteten.

Zweites Kapitel.

Inhalt des messianischen Bewußtseins Jesu.

Daß die messianischen Anschauungen Jesu mit den offiziellen Messiasideen der jüdischen Gesellschaft sich nicht deckten, ist nach den bisherigen Ausführungen klar. Auch der positive Messiasbegriff Jesu ist damit teilweise bereits klargelegt. Teilweise, nicht vollständig. Es fragt sich immer noch: Lehnte Jesus den vulgären Messiasbegriff des rabbinischen Judaismus ganz ab, oder unterzog er ihn nur einer Korrektur? Und wenn letzteres, korrigierte er die landläufige Messiasauffassung im Sinne einer gleichzeitigen messianischen Sonderströmung, oder berief er sich vom zeitgenössischen Judaismus weg zurück auf die kanonischen Schriften des Alten Testamentes, die messianischen Weissagungen der Propheten erfüllend und verklärend? Oder gab er dem Namen und Titel Messias, beziehungsweise Menschensohn, zu dem er sich bekannte, einen ganz neuen, selbständigen Sinn und Inhalt?

Die Antwort auf diese Fragen ist äußerst wichtig. Je nachdem sie ausfällt, wird Jesus der Welt als Weltheiland im Sinne des Christentums oder im Gegenteil als ein Sonderling unter den jüdischen Rabbinern oder als ein apokalyptischer Schwärmer oder gar als ein moderner Übermensch erscheinen. Daher das fieberhafte Interesse, welches die neueste Kritik an dieser Frage nimmt. Sie muß die Tatsache der messianischen Selbstbezeugung Jesu an das positive Christentum zugeben. So sucht sie denn wenigstens den Inhalt dieses Zeugnisses so weit auszugießen, daß nichts positiv Christliches mehr zurückbleibt und Jesus als Schwärmer oder Kulturmessias dasteht.

I. Der Messiasbegriff vor Jesus Christus.

Der alttestamentlich-prophetische Messiasbegriff. — Der verheißene Gründer des Gottesreiches. — Der Sohn Davids. — Der Gottesknecht. — Der Menschensohn. — „Gott mit uns." — Das Reich Gottes, sein messianischer Charakter, seine irdische und übernatürliche Bedeutung. — Umbildung

des prophetischen Messianismus durch den pharisäisch-rabbinischen Nomismus. Die messianische Vollendung im nomistischen Mosaismus selbst. – Das national-jüdische Gottesreich, seine materialistische und politische Deutung, seine Aufrichtung durch den messianischen Nationalhelden. — Verbreitung des rabbinischen Messianismus in Palästina und in der Diaspora zur Zeit Christi. – Der apokalyptische Messiasbegriff, sein eschatologischer Grundzug, seine Verwandtschaft mit dem rabbinisch-pharisäischen und sein Gegensatz zum alttestamentlich-prophetischen Messianismus. — Die Träger der prophetischen Messiasidee unter den jüdischen Zeitgenossen Jesu.

Um die einschlägige Streitfrage würdigen und zugleich die Stellung des Judentums zu Jesus besser verstehen zu lernen, müssen wir erst den israelitisch-jüdischen Messiasbegriff in seinen Grundlinien bis zum Erscheinen Jesu knapp skizzieren. Knapp skizzieren; denn es handelt sich nur darum, eine Übersicht zu gewinnen, von der sich dann die messianischen Anschauungen des Heilandes besser abheben. Wer sich über den vorchristlichen Messianismus, sei es des Alten Testamentes, sei es des späteren Judentums, genauer orientieren will, den müssen wir auf die einschlägige Fachliteratur verweisen.

1. Der alttestamentlich-prophetische Messiasbegriff.

Den alttestamentlich-prophetischen Messiasbegriff stellen wir absichtlich noch viel kürzer dar als die rabbinischen und apokalyptischen Messiasideen. Und zwar aus einem naheliegenden Grunde. Die moderne entwicklungsgeschichtliche Kritik, mit der wir uns beschäftigen, mißt den Messiasbegriff Jesu zunächst nicht am alttestamentlichen, sondern am rabbinisch-apokalyptischen Messianismus, der zeitlich dem Heiland näher lag, und dessen Abklatsch der Messianismus Jesu sein soll. Auch die nachstehend aufgeführten alttestamentlichen Stellen werden hier nur gewürdigt als historischer Ausdruck der älteren prophetischen Messiasidee und Messiaserwartung. Die Frage, ob sie im formalen Sinne Weissagungen seien und in Christus in Erfüllung gingen, gehört nicht hierher. Daß aber diese Stellen auf die messianische Hoffnung und Person sich beziehen, dürfte im Ernste nicht bestritten werden.[1]

[1] Eingehendere Auskunft geben folgende Werke: Bade, Christologie des A. T. 1850—1852; Hengstenberg, Christologie des A. T., 2. Aufl., 1854—1857; Reinke, Die messianischen Weissagungen bei den großen und kleinen Propheten des A. T., 5 Bde., 1859–1862; Böhl, Christologie des A. T. 1882; Becker, Die Weissagungen als Kriterien der Offenbarung 1890; Orelli, Die alttestamentl. Weissagungen von der Vollendung des Gottesreiches 1882; Meignan, Les prophètes d'Israel et le Messie 1894; Hühn, Die messianischen Weissagungen 1899; Riehm, Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim 1899; Caillard, Jésus Christ et les prophéties messianiques 1905; Richter, Die messianische Weissagung und ihre Erfüllung 1905; Möller, Die messianische Erwartung der vorexilischen Propheten 1906; A. Schulte, Die messianischen Weissagungen des A. T. 1908; Leimbach, Messianische Weissagungen des A. T. 1909; Ernst Sellin, Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung

Der alttestamentliche Messiasbegriff spricht sich nun wesentlich in den Worten aus: Sohn Davids, Menschensohn, Gottesknecht, Gottmituns — Gottesreich.

Sohn Davids. Gleich nach dem Sündenfall verhieß Gott der Offenbarungsurkunde zufolge der verführten Stammutter einen Nachkommen, der den Verführer siegreich bekämpfen und seinem Reiche gegenüber ein Reich des Guten errichten würde: „Feindschaft will ich setzen zwischen dir (d. h. der Schlange) und dem Weibe und zwischen deinem Samen und zwischen ihrem Samen. Er wird dir das Haupt zermalmen, und du wirst ihm die Ferse zermalmen."[1] Nach der Sündflut geht die Verheißung durch Noe auf die Semiten[2] und später speziell auf Abraham, den Stammvater des israelitischen Volkes, über. „Ich will dich segnen," spricht Gott zu Abraham, „und du sollst ein Segen sein. Und ich will die segnen, welche dich segnen, und wer dir flucht, dem will ich fluchen, und in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter des Erdbodens."[3] „In deinem Samen sollen alle Völker der Erde gesegnet sein."[4] Jakob, Abrahams Großsohn, vermachte die Verheißung vom Völkersegen und Völkerretter an den Stamm Juda: „Nicht wird das Zepter von Juda weichen, noch auch der Herrscherstab aus seiner Füße Mitte, bis er kommt, dem es gehört, und ihm ist der Gehorsam der Völker."[5]

Diese Herrschaft in Juda vererbt sich auf David, dem wiederum das Versprechen wird: „Ich will deinen Samen aufstehen machen nach dir . . . und will dein Königtum befestigen . . . Und beständig soll dein Haus und dein Königtum sein auf ewig vor dir. Dein Thron wird bestehen auf ewig."[6] Lange, nachdem David und seine unmittelbaren Nachfolger das Zeitliche gesegnet hatten, und ihre Macht zerfallen war, wird immer wieder verkündet, daß David, Davids Sohn, der Sproß aus Davids Haus, einst in Ewigkeit über Israel herrschen werde: „Und ich werde über sie einen Hirten erwecken, und er soll sie weiden, meinen Knecht David; er wird sie weiden und ihnen zum Hirten sein, und ich, der Herr, werde ihnen Gott sein, und mein Knecht David Fürst in ihrer Mitte: Ich, der Herr, habe geredet."[7]

1909; A. Lémann, Histoire complète de l'idée messianique chez le peuple d'Israel 1909.

[1] Gen. 3, 15. Neben der bereits aufgeführten Literatur vgl. zu dieser Stelle noch Zapletal, Alttestamentliches, Freiburg i. Schw. 1903, 16–25.

[2] Gen. 9, 25—27. [3] Gen. 12, 2 f.

[4] Gen. 22, 18; ebenso 18, 18 f.; 26, 4; 28, 13—15.

[5] Gen. 49, 10. Vgl. Lagrange, La prophétie de Jacob, Revue biblique 1898, 525 ss.; Seydl, Donec veniat qui mittendus est, Katholik, XXI. Bd. 1900, 159 ff.; Zapletal, Alttestamentliches 1903, 26–54; Posmanski, Schiloh, ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre, I. Teil 1904.

[6] 2. Reg. 7, 11—16; 1. Chron. 17, 10—14; vgl. Ps. 88, 30 ff.

[7] Ez. 34, 23. 24; ebenso Ez. 37, 21–28; Jer. 23, 5. 6; 30, 8. 9; 33, 15—26; Os. 3, 5; Amos, 9, 11.

Aber nicht bloß Israel, auch die Heidenvölker werden das Erbe dieses Davidssohnes sein, den Gott zum ewigen Könige setzen wird auf Sion, dem heiligen Berge.[1] Denn er wird den alten, nur mit Israel geschlossenen Bund und die jüdische Theokratie ersetzen durch ein neues Bündnis und ein neues messianisches Reich.[2] „Und es geschieht an jenem Tage: der Wurzelschoß Jesses (David) steht da als Feldzeichen für die Völker, ihn suchen die Heiden, und seine Ruhestätte ist Herrlichkeit."[3] „Und es gehen viele Völker und sagen: Wohlan, laßt uns hinaufsteigen zum Berge des Herrn, zum Hause des Gottes Jakobs, daß er uns seine Wege lehre, und daß wir wandeln auf seinen Pfaden. Denn von Sion geht aus das Gesetz, und das Wort des Herrn von Jerusalem."[4] „Die ganze Erde wird von der Erkenntnis des Herrn erfüllt sein, wie der Meeresgrund von den Wassern."[5] In Gerechtigkeit, Friede, Barmherzigkeit, Segen wird Davids Sohn herrschen „von Meer zu Meer und vom Strom bis zu den Enden des Erdkreises . . . Und es sollen ihn anbeten alle Könige, alle Völker sollen ihm dienen . . . und es werden in ihm gesegnet alle Geschlechter der Erde."[6]

Tritt im „Sohne Davids" fast nur die strahlende und beglückende Herrlichkeit des Messias hervor, der als Haupt des universalen Reiches amten soll, so wird er anderseits als Gottesknecht geschildert, der für die Sünden der Menschen stellvertretend leiden und sterben und so die messianische Herrschaft und Herrlichkeit erwerben soll. Diese Seite der messianischen Erwartung wird besonders in den Psalmen vom Manne der Schmerzen[7] und in den Liedern des Isaias vom Gottesknecht[8] betont.

Von Jahwe erwählt und gesalbt und mit allen Gaben des Geistes Gottes ausgerüstet,[9] soll der Gottesknecht Lehrer, Prophet, Wundertäter und Heiland sein im emphatischen Sinne des Wortes.

---

[1] Ps. 2; 44; 109. [2] Jer. 31, 31—34; Mich. 3.
[3] Is. 11, 10. [4] Is. 2, 2—4; Mich. 4, 1—3.
[5] Is. 11, 9.
[6] Ps. 71; vgl. Is. 11, 1—10. M. Güdemann, Jüdische Apologetik 1906, 51. 211 bemerkt richtig, daß in dem geschichtlichen Aufriß der jüdischen Religion nichts vorhanden war, was den späteren nationalen Partikularismus begünstigt hätte; der alttestamentl. Gottesbegriff, der Begriff einer einheitlichen Menschheit, die Pflicht allgemeiner Menschenliebe schließen von vornherein den nationalen oder partikularistischen Charakter des messianischen Zukunftsbildes aus. Vgl. M. Meinertz, Jesus und die Heidenmission, Münster, Aschendorff 1908, 17—35.
[7] Ps. 21 u. 68.
[8] Is. 42, 1—16; 49, 1—9; 50, 4—10; 52, 13—53. 12; 55, 4; 61, 1 ff. Der Nachweis, daß diese Lieder sich auf die Person des Messias, nicht auf die jüdische Nation beziehen, gehört nicht hierher. Vgl. darüber die reiche Literatur über die messianischen Weissagungen, insbesondere Feldmann, Der Knecht Gottes in Isaias, Freiburg, Herder 1907, Conrad v. Orelli, Der Knecht Jahwes im Jesajabuche, Gr.-Lichterfelde-Berlin 1908.
[9] Is. 11, 2—3; 61, 1.

Als solcher ist er berufen nicht nur zur Rettung Israels, sondern „zum Licht und Erlöser der Heiden bis ans Ende der Erde".[1] Dennoch wird er von den Menschen verachtet, vom Volke verabscheut und von den Herrschern geächtet.[2] „Verachtet und der letzte unter den Männern, ein Mann der Schmerzen,"[3] „bietet er seinen Rücken den Schlagenden dar, seine Wangen den Raufenden und verhüllt nicht sein Angesicht vor Beschimpfungen und Speichel."[4] „Mißhandelt wird er, und nicht öffnet er seinen Mund, wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird."[5] Unter namenlosen Schmerzen, vom Himmel verlassen und von der Erde ausgestoßen,[6] an Händen und Füßen durchbohrt[7] stirbt er in Gesellschaft von Missetätern, er, der „kein Unrecht getan und in dessen Munde kein Trug war."[8]

Schmerz, Not und Tod kommen über ihn einzig unsertwegen. „Unsere Krankheiten trägt er und unsere Schmerzen hat er auf sich genommen . . . Er ward durchbohrt wegen unserer Missetaten, zermalmt wegen unserer Sünden, die Züchtigung zu unserem Frieden lag auf ihm, und durch seine Striemen ward uns Heilung. Wir alle irrten wie Schafe, jeder von uns wandte sich seinem Wege zu, und der Herr ließ ihn treffen unser aller Schuld."[9] Die Sünden der ganzen Welt sühnt er bei Gott.[10] So vollzieht er den erlösenden „Ratschluß des Herrn"[11] und „führt viele zur Gerechtigkeit".[12] Durch ihn „werden zurückkehren zum Herrn alle Enden der Erde, und sich anbetend neigen vor seinem Angesicht alle Geschlechter der Völker."[13] Der getötete Gottesknecht aber wird zu neuem Leben erstehen und zur Rechten Gottes mit Freude und Wonne gesättigt.[14]

Aus dieser Gottesnähe wird er einst beim Gerichte wiederkommen als Menschensohn auf den Wolken des Himmels, um für ewig die Herrschaft über das messianische Gottesreich anzutreten, das er begründet und durch Leiden, Tod und Auferstehung als Erbe erworben hatte. Das ist der Sinn der Danielschen Weissagung[15] vom Menschensohn: „Ich schaute nun in dem Nachtgesicht: da kam (beim Gerichte)[16] mit des Himmels Wolken einer, der einem Menschensohne glich, und er gelangte bis zu dem Hochbetagten (Gott), und man führte ihn vor dessen Angesicht. Dieser aber gab ihm Macht und Ehre und Herrschaft; alle Völker, Stämme und Zungen werden ihm dienen; seine Macht wird eine

[1] Is. 42, 1—7; 49, 6; 55, 4.
[2] Is. 49, 1—9.
[3] Is. 53, 3.
[4] Is. 50, 6.
[5] Is. 53, 7.
[6] Ps. 21; 68.
[7] Ps. 21, 17; Zach. 12, 10.
[8] Is. 53, 8 f.
[9] Is. 53, 4—6.
[10] Is. 53, 8. 11; Ps. 68, 8.
[11] Is. 53, 10.
[12] Is. 53, 11.
[13] Ps. 21, 28; vgl. Ps. 68, 32—35.
[14] Ps. 15, 10 f.
[15] Dan. 7, 13—14.
[16] Dan. 7, 9 f.

ewige Macht sein, die nicht genommen werden, und sein Reich ein solches, das nicht zerstört werden kann."[1]

In Ansehung dieser unerhörten Würde und übermenschlichen Amtstätigkeit des Messias ist es beinahe nicht mehr verwunderlich, wenn derselbe gerade als Gott in Menschengestalt angekündigt wird, als Emmanuel, „Gott mit uns".

An unzähligen Stellen — es ist weder notwendig, noch möglich, sie hier einzeln aufzuführen — verkündet das Alte Testament: Gott selbst werde kommen, in eigener Person sein Volk zu erlösen. Genauer wird im zweiten Psalm der Erlöser als Sohn Gottes bezeichnet. Der Psalmist legt dem von Gott eingesetzten und gesalbten Messias[2] die Worte in den Mund: „Jahwe hat zu mir gesprochen: Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt."[3] Am deutlichsten und nachdrücklichsten weissagt aber Isaias vom Gotterlöser: „Und es fuhr der Herr fort zu sprechen . . .: Der Herr selbst wird euch ein Zeichen geben: Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären, und seinen Namen wird sie Emmanuel nennen."[4] Daß mit diesem wunderbar aus der Jungfraumutter geborenen Emmanuel wirklich Gott im metaphysischen Sinne des Wortes gemeint ist, ergibt sich schon daraus, daß der Emmanuel gleich nachher als der höchste Herr und Eigentümer des Landes Israel bezeichnet,[5] also mit Jahwe identifiziert wird.

Dann schildert der Prophet den Emmanuel noch deutlicher als Gottmessias: „Das Volk, welches in der Finsternis wandelte, sieht ein großes Licht; über denen, die wohnten im Lande der Finsternis, strahlt ein Licht auf . . . Denn ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt, und Herrschaft ruht auf seiner Schulter, und man nennt seinen Namen: Wunder, Ratgeber, starker Gott, Vater der Ewigkeit, Friedensfürst. Gemehrt wird seine Herrschaft, und des Friedens wird kein Ende sein auf dem Throne Davids und über sein Reich, es zu befestigen und es zu stützen in Recht und Gerechtigkeit von nun an bis in Ewigkeit. Der Eifer des Herrn der Heerscharen wird das vollbringen."[6]

Die Herrschaft Gottes über die Welt oder das Reich Gottes in der Welt war überhaupt der Inbegriff aller Hoffnungen der

---

[1] Betreff der Messianität dieser Stelle vgl. die früher angegebene Literatur über den Menschensohn, sowie Lagrange, Les prophéties messianiques de Daniel, Revue biblique 1904, 494 ss.

[2] Ps. 2, 2. [3] Ps. 2, 7.

[4] Is. 7, 14. [5] Is. 8, 10.

[6] Is. 9, 2. 6. 7. Die genauere Untersuchung der zitierten Stellen des Psalmisten und des Isaias kann in diesem Rahmen nicht erfolgen. Den Beweis, daß der Messias nach den alttestamentlichen Weissagungen als Gott erwartet wurde, erbringt ausgiebig Simon Weber, Die Gottheit Jesu in der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte, in: Jesus Christus Vorträge auf dem Hochschulkurs zu Freiburg i. Br., Herder 1908, 43—68.

Zukunft. Das ganze Alte Testament ist erfüllt mit der Idee, welche Jesus in die Worte gefaßt: „Es komme zu uns dein Reich!“ Unter der „Malkuth Jahwe“, dem Reiche Gottes oder dem Himmelreich Himmel ist nur metonymische Bezeichnung Gottes[1] -- versteht die Heilige Schrift wie der semitische Sprachgebrauch eben die konkreten königlichen Rechte, die Gott über die Welt besitzt, die Ausübung dieser Rechte von seiten Gottes und ihrer Anerkennung von seiten der Menschen, mithin ein Reich, welches vom Himmel regiert wird und durchaus dem Himmel unterworfen sein will.[2]

Gerade das letztere, die Anerkennung der unveräußerlichen Rechte Gottes durch die Menschen soll der Messias zur Tat machen. Gottesreich und Messias sind darum Korrelativbegriffe. Alle Merkmale des Messias treffen hier in einem Brennpunkte zusammen. Als leidender Gottesknecht ermöglicht er die Gründung des Reiches; als Sohn Davids tritt er an die Spitze desselben; als Menschensohn wird er einst kommen, es in Herrlichkeit zu richten. Indem schließlich der Messias selbst „Gott mit uns“ ist, wird seine Herrschaft eins sein mit derjenigen Gottes und wird das Messiasreich im höchsten Sinne Gottes Reich.

Daß in diesem Reiche auch die irdischen und politischen Aspirationen des Offenbarungsvolkes eine Rolle spielen, spricht deutlich aus der prophetischen Verkündigung heraus. Es scheint durchaus nicht, daß die diesbezüglichen Verheißungen sämtlich und ausschließlich im geistigen und religiösen Sinne gedeutet werden dürfen; vielmehr ist anzunehmen, daß Israel, wofern es den Messias nicht verworfen haben würde, auch jenen zeitlichen und nationalen Segen geerbt haben würde, der von jeher das Angebinde seiner Treue gegen Jehova gewesen und der nicht weniger für die messianische Zeit verheißen war als Begleitschaft der geistigen und religiösen Güter des Messiasreiches. Letztere waren aber, wie aus der bisherigen Darstellung sich genügend ergibt, unbedingt die Hauptsache. Das Messiasreich wird vollendete Erkenntnis Gottes bringen.[3] Das ganze Volk wird durch Gottes Gegenwart beglückt und findet bei ihm Zuflucht und Hilfe in jeglicher Not und in jeglichem Ungemach.[4] Vor allem aber wird das Reich Gottes gesegnet werden durch die ganze Fülle der vom Messias verheißenen und durch seinen Tod verdienten Sündenvergebung. „An jenen Tagen wird sich dem Hause Davids und den Bewohnern Jerusalems eine Quelle öffnen zur Abwaschung des

[1] S. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, 3. Aufl., II, Leipzig, Hinrichs 1898, 539.

[2] Vgl. Lagrange, Le régne de Dieu dans l'Ancien Testament, Revue bibl. 1908, 36--61.

[3] Is. 2, 2—4; 11, 9; Mich. 4, 1—3.

[4] Is. 4, 4 ff.; 25, 4 ff. usw.

Sünders."[1] „In jenen Tagen und zu jener Zeit, spricht der Herr, wird man die Verschuldungen Israels suchen, und es wird keine mehr da sein, und die Sünden Judas, und es wird sich keine mehr finden; denn ich werde sie ihnen . . . vergeben."[2] „Ich will ihre Vergehungen vergeben und ihrer Sünde nicht mehr gedenken."[3] „Wenn eure Sünden wie Scharlach sind, sollen sie doch weiß werden wie Schnee, und wenn sie rot sind wie Purpur, sollen sie weiß werden wie Wolle."[4] „Ich tilge deine Vergehen wie eine Wolke, wie Nebel deine Sünden; kehre zurück zu mir, denn ich erlöse dich."[5]

2. Der pharisäisch-rabbinische Messiasbegriff.

Die pharisäisch-rabbinische Theologie entwickelte sich seit der Rückkehr aus dem Exil, erklomm um die Zeit Jesu ihren Höhepunkt und wurde darauf in der synagogalen, besonders talmudischen Literatur schriftlich redigiert. Wiewohl demgemäß die Redaktion fast der gesamten rabbinischen Literatur nachchristlich ist, bildet sie doch „eine unschätzbare Quelle für das Zeitalter Jesu Christi; denn die Grundlagen des hier fixierten Traditionsstromes gehen nicht nur in die Zeit Christi, sondern noch weit hinter dieselbe zurück."[6]

Aus diesem Grunde erlauben wir uns, im folgenden die rabbinischen Messiasanschauungen nach den ältesten Synagogalschriften darzustellen, soweit ältere Quellen nicht vorliegen.[7] Das so gewonnene Bild wird wesentlich dem rabbinischen Messianismus zur Zeit Christi entsprechen. Die Bürgschaft dafür, daß auch jede Einzelheit bis vor den Beginn der christlichen Ära zurückreiche, kann beim heutigen Stande der Erforschung der jüdischen Theologie niemand übernehmen.[8]

---

[1] Zach. 13, 1. [2] Jer. 50, 20.
[3] Jer. 31, 34. [4] Is. 1, 18. [5] Is. 44, 22.

[6] E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I, 3. und 4. Aufl., Leipzig, Hinrichs 1901, 112. Ebenso W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, Berlin, Reuther 1903, 41.

[7] Dabei wird der Talmud nach Herkommen, einfach nach Traktat und Folioblatt, die Mischna nach Traktat, Kapitel und Paragraph zitiert. Von den Midraschim fanden Verwendung: Mechilta, ed. Weiß, Wien 1846; Sifra, ed. Malbim, Bukarest 1860; Sifre, ed. Friedmann, Wien 1864; Pesikta des R. Kohana, ed. Buber, Lyck 1868. Neben diesem ältesten Midrasch aus dem dritten Jahrhundert wurden noch einige andere Midraschim benutzt, deren Redaktion jünger ist, deren wesentlicher Inhalt aber anerkanntermaßen auf synagogalen Urtraditionen beruht, nämlich: Tanchuma, ed. Buber, Wilna 1885 (zitiert nach der Paraschen- und Absatziffer), und mehrere Rabboth, ed. Wünsche, Bibliotheca rabbinica, Leipzig 1880 ff.

[8] Man vgl. noch Klausner, Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten, Berlin 1904; Robinsohn, Le Messianisme dans le Talmud et les Midraschim, Paris 1907; B. Stakemeier, Il Messianismo degli Ebrei al tempo di Gesù, Rivista di scienze teologiche 1910, 35—45. Den weiteren Rahmen zeichnen nebst Schürer

Auf den ersten Blick fällt nun auf, daß die rabbinische Theologie und mit ihr das spätere Judentum sich nicht auf der soeben von uns geschauten Höhe der prophetischen Messiasidee zu halten vermochte. Sie legte überhaupt wenig Gewicht mehr auf die prophetischen Schriften. Um das praktisch jüdische Leben zu stärken gegenüber den Einflüssen der heidnischen Umgebung wurde das Gesetz, die 613 Thoragebote — denn so viele fanden die Schriftgelehrten im Pentateuch — auf Rechnung des prophetisch-messianischen Offenbarungsinhaltes mehr und mehr übertrieben. Nicht allein ließen die Rabbiner das religiöse Privatleben ganz in der Gesetzesliebe aufgehen, mit welcher Gebet und Opfer gar keinen Vergleich aushalten,[1] nicht nur machten sie die Thoralesung zum Mittelpunkt auch des öffentlichen Gottesdienstes und des gesamten religiösen Bewußtseins der Gemeinde;[2] nein, die Bücher des Gesetzes enthalten nach ihnen die ganze Religion, die Thora ist diejenige Offenbarung, in welcher Gott alles beschlossen hat, was er überhaupt offenbaren kann,[3] von Ewigkeit zu Ewigkeit. Vor der Welt schon existierte das Gesetz,[4] und demgemäß beschnitt Gott schon den Adam, bevor er ihn belebte,[5] indes die Propheten und Lehrbücher der Hl. Schrift erst später und zufällig kamen.[6] Die Bücher des Gesetzes werden auch ewig bestehen, während die ganze übrige Offenbarung künftig außer Kraft und Brauch treten wird.[7]

Diese furchtbare Übertreibung erschütterte die ganze prophetische Heilserwartung. Wenn das mosaische Gesetz,

---

und Bousset besonders A. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte, 3 Bde., Heidelberg 1868—1873; Alfred Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah, 5. edit., I, London 1890, 1—110; H. Kellner, Jesus von Nazareth und seine Apostel im Rahmen der Zeitgeschichte, Regensburg, Pustet 1908; J. Felten, Neutest. Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel, I. Regensburg, Manz 1910, 133—189.

[1] Schabbath 10a und 30a; Jebamoth 105a; Wajjikra rabba 29. Seit Zerstörung des Tempels bewirkt anstatt der Opfer das Thorastudium Versöhnung für alle Sünden (Jebamoth 105a; Tanchuma, Achare moth 10), selbst für begangene Mordtaten (Sifre 131b).

[2] Sifre 13b und 40a, jer. Schabbath 12c; Schemoth rabba c. 34. Die übrigen Bücher der Schrift werden nur als Anhang zur Thoralesung beim Gottesdienst herangezogen (Tanchuma, Debarim Reëh 1; Rosch Haschschana IV, 6).

[3] Debarim rabba c. 8 zu 5. Mos. 30, 12; Taanith 9a.

[4] Sebachim 116a; Schabbath 88b; Pirke aboth VI, 10; Mechilta 64b; Bereschith rabba c. 1.

[5] Tanchuma Parascha Noach 5. Daß bereits Sem ein eigenes Lehrhaus hatte für den gesetzlichen Unterricht, wird an vielen Stellen erwähnt, z. B. Maccoth 23b. Zufolge Bereschith rabba 63 hatten Esau und Jakob schon im Mutterleib einen halachischen Gesetzesstreit.

[6] Nedarim 226; Koheleth rabba zu 1, 13.

[7] Schemoth rabba c. 33; jer. Megilla I, 7.

und zwar das Gesetz der Deutung der rabbinisch-kabbalistischen Exegese[1] das Höchste, einzig und ewig Bleibende, alles ist, dann kann der Mosaismus nicht mehr ein Mittel zum Zweck der messianischen Erlösung, nicht mehr eine vorübergehende Institution sein, er ist dann Erlösung und Vollendung selbst.

Als solche wurde er denn auch wirklich von der rabbinischen Theologie angesehen. Nach derselben hat Jehova bei der Gesetzesoffenbarung am Sinai, um Adams Fall wettzumachen, dem auserwählten Volk seine Liebesgemeinschaft angetragen,[2] und Israel ist auf die Werbung seines göttlichen Bräutigams eingegangen durch Annahme des Gesetzes.[3] So ward das Judentum am Sinai erlöst.[4] Diese Erlösungstat sollte das Ende der Wege Gottes sein und ewig das bräutliche Verhältnis bleiben, das damit zwischen Gott und seinem Volke geschaffen worden. Wenn nun auch Israel durch Anbetung des goldenen Stieres diesen Ratschluß Gottes vereitelt hat,[5] so ist doch soviel gewiß, daß alle Heilsoffenbarung nicht über das hinausgehen kann, was am Sinai gegeben ward. Das Ziel der heilsgeschichtlichen Entwicklung ist somit: durch Erfüllung des Gesetzes wieder einzuholen, was durch die Stiergeschichte — dies ist ein talmudisch-technischer Ausdruck — verloren gegangen war.[6] Von innerer Rechtfertigung, von sühnender Sündenerlösung kann hierbei keine Rede mehr sein; Sünde, Sühne, Heilung und Rechtfertigung im Sinne der Hl. Schrift sind der rabbinischen Theologie unbekannt. Das große Erlösungsmittel und die große Erlösungstat ist die Gesetzestüchtigkeit — sie allein.

Diese Erlösungstat zu vollbringen ist aber wieder nicht Sache des Messias, selbstverständlich. Wenn Gerechtigkeit und Rechtfertigung nur mehr als juridische Begriffe, als äußere Gesetzesgerechtigkeit der Nation und Person gefaßt werden, dann muß

[1] S. darüber Ferd. Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, herausgegeben von Frz. Delitzsch und G. Schnedermann, 2. Aufl., Leipzig, Dörffling & Franke 1897, 109—124; Schürer a. a. O. II, 419 ff.; Bousset a. a. O. 128—138.

[2] Bammidbar rabba c. 5 und 13.

[3] Schir rabba zu 1, 2; Schabbath 88a; Pesikta 124b. Auch den Heiden hat Gott das Gesetz angeboten, sie aber weigerten sich, es anzunehmen (Pesikta 199b, 200a; Schemoth rabba c. 13). Deshalb verwarf Gott dieselben für immer (Wajjikra rabba c. 13; Bammidbar rabba c. 2), indes er sich Israel für ewig antraute (Debarim rabba c. 3; Schemoth rabba c. 51), so daß Jehova und Israel sich gegenseitig nicht mehr verleugnen können (Wajjikra rabba c. 6), ohne gleichsam einen Ehebruch zu begehen (Schemoth rabba c. 33).

[4] Schir rabba zu 1, 2; 4, 7. Bammidbar rabba c. 16; Schemoth rabba c. 32.

[5] Pesikta 124b; Schabath 88a; Schir rabba zu 1, 3.

[6] Bammidbar rabba c. 17: „Der Heilige, gelobt sei Er, hat das Gesetz und die Gebote gepflanzt, um Israel das Leben der zukünftigen Welt ererben zu lassen."

die Nation und Person auch selbsteigen und allein sich gerecht machen durch einen mathematisch strengen Ausgleich zwischen Soll und Haben, zwischen Gesetzesvorschrift und Gesetzeserfüllung. Vorschriften und Erfüllungen werden Tag um Tag gebucht, berechnet, einkassiert und bilanziert.[1] Ganz gerecht ist derjenige, dessen gesetzliche Leistungen numerisch der Summe von Geboten gleichstehen;[2] relativ gerecht derjenige, dessen Tages- und Lebensbilanz wenigstens ein absolutes Mehr von gesetzlichen Leistungen aufweist.[3]

Erst wenn die Bilanz aller einzelnen und der ganzen Nation dem gesetzlichen Budget entsprechen, mit anderen Worten, wenn Israel gerechtfertigt und geheiligt ist, beginnt der Messias sein Werk, erst dann wird der Erlöser kommen.[4]

Freilich geht seiner Ankunft eine Periode gänzlicher Gesetzlosigkeit unmittelbar voran; das Aussehen dieses Zeitalters ist „wie das eines Hundes".[5] Es wird aber Elias erscheinen, um dem Gesetze wieder Nachachtung zu verschaffen und dadurch Israel voll und ganz zu rechtfertigen und zu heiligen auf den Messias hin:[6] dann, erst dann erscheint der Messias als verdienter Lohn für die Gesetzestreue, nicht als Gnade, viel weniger als Erlösung.[7]

Seine erlösende Tätigkeit — wofern man von einer solchen noch sprechen will — besteht darin, daß er durch Wort und Beispiel die Gesetzestreue hebt und verewigt. Er wird als vollendeter Schriftgelehrter alles Volk in der Thora unterrichten[8] und selbst das unerträgliche Joch auf sich nehmen;[9] er wird ganz „beladen sein wie eine Mühle mit rabbinischen Gebotserfüllungen".[10]

Das ist alles! Ein großer Rabbi, mehr nicht — das ist der Messias der synagogalen Theologie. Ein Messias, der als Sittenprediger auftritt, der das gesetzestreue Volk und zuerst die Blüte und Intelligenz des Volkes, die Schriftgelehrten und Pharisäer, der Schuld und Sünde zeiht, ist ohne weiteres als Pseudomessias

---

[1] Wajjikra rabba c. 26; Tanchuma, Wajjelech 2; Aboda sara 2a.
[2] Schabbath 32a.
[3] Kidduschin 40b; Pesikta 176a.
[4] Sanhedrin 97b; Schabbath 118a; Schemoth rabba c. 25; Wajjikra rabba c. 3.
[5] Sota IX. 15; Sanhedrin 97a; Schir rabba zu 2, 13.
[6] Pirke de-Rabbi Elieser c. 43; cf. Matth. 17, 10 ff.; Mark. 9, 10 ff.; Luk. 1, 16 f.
[7] Es bedurfte der ganzen Geistesmacht des hl. Paulus, um selbst den schon christlich gewordenen Juden begreiflich zu machen, daß sie nicht durch das Gesetz gerechtfertigt worden seien, sondern durch Christus gerechtfertigt werden müssen. Vgl. Röm. 3, 4. 7; Philipp. c. 3.
[8] Targum Jonath. zu Is. 53, 5. 10—12; Schir rabba zu 2, 13.
[9] Targum Jonath. zu Is. 9, 3.
[10] Sanhedrin 93b.

gerichtet. Sollte er erst die Notwendigkeit einer religiösen Wiedergeburt Israels durchblicken lassen oder sogar eine über den rabbinischen Mosaismus hinausgehende Religion verkünden wollen, so ist er ein Verräter am Allerheiligsten, ein Gotteslästerer. Aber auch schon die Bekrittelung, um so mehr die Übertretung eines einzigen rabbinischen Jotas, eine Krankenheilung oder das Abrupfen einer Ähre am Sabbat, der Umgang mit einem Zollbeamten, das Unterlassen einer Waschung wies ihn als Jünger Beelzebubs aus. Als echter Messias kann nur derjenige erkannt werden, der gleich den Schriftgelehrten, und mehr als sie, das Gesetz mit allen seinen Nebenbestimmungen, in allen seinen Feinheiten, mit dem ganzen um dasselbe gezogenen Zaune beobachtet.[1]

Die religiöse Wirksamkeit und erlösende Tätigkeit des Messias ist demnach keine spezifisch messianische; sie ragt über diejenige Hillels oder eines außergewöhnlichen Schriftgelehrten nicht hinaus. Die messianische Tat und das messianische Werk des Erlösers liegen wesentlich anderswo. Er hat einfach dem selbsterlösten Judentum den Lohn in den Schoß zu werfen durch Stiftung des Messiasreiches, oder besser gesagt durch Wiedererrichtung des Gottesreiches, in der Gestalt, wie es, der rabbinischen Phantasie zufolge, am Sinai bereits existiert hatte als weltliche, sehr verweltlichte Theokratie.

Mit dem Gesetze stieg nach rabbinischer Ansicht das Himmelreich selbst zur Erde nieder am Sinai.[2] Von da an bildeten Politik und Religion eins. Einem anderen Staatsherrn als Jehova unterworfen sein, hieße die religiöse Obmacht Gottes verleugnen, die Religion selbst verleugnen. Seitdem Gott seinen Wohnsitz genommen inmitten seines Volkes, war er allein des Volkes König und höchster Herr, und seine Herrschaft sicherte nicht bloß Israels Übermacht über die Heiden, die ihm zum Schemel seiner Füße dienten; sie schuf ganz allseitige Paradieseszustände. Gottes Nähe verbannte alle Folgen der Ursünde und stellte den beseligenden Urstand des Gartens Eden wieder her in diesem irdischen Himmelreich, bis die Erde in den Himmel selbst, die Zeit in Ewigkeit überging. So träumte sich der Nomismus das erste Erlösungsreich am Sinai,[3] und so träumte er sich folgerichtig auch die Erneuerung desselben durch den Messias.

Am ersten Tage, da die ganze Nation das Gesetz hält,[4] wird der Messias erscheinen, die Feinde Israels zurückdrängen, die Heiden

---

[1] Vgl. Döllinger, Heidentum und Judentum, Regensburg 1857, 773 n. 64.

[2] Mechilta 73b; Pesikta 16b; Schemoth rabba c. 23.

[3] Weber a. a. O. S. 271 ff.

[4] Wenn ganz Israel auch nur einen Tag Buße tun, nur einen Sabbat vollständig heiligen würde, würde der Messias sofort erscheinen. Pesikta 163b; Schemoth rabba c. 25.

zur Achtung der Thora zwingen[1] und die Messiasherrschaft aufrichten.[2]

Diese wird als Fortsetzung des davidisch-salomonischen Königtums gedacht.[3] An Glanz, Pracht, Macht und Glück wird es aber das letztere weit übertreffen. Jerusalem, die Hauptstadt des Reiches, wird zugleich die Metropole aller Städte der Welt sein.[4] Ihre Höhe, Größe und Pracht ist unerhört;[5] inmitten der Stadt türmt Gott den Karmel, Tabor und Sinai aufeinander und errichtet auf dem Gipfel, der ganzen Welt sichtbar, den Tempel.[6] Von da aus wird der Messias im Namen Jahwes sein Zepter schwingen. Zerschmettert zu seinen Füßen liegt das römische Weltreich,[7] das einzig um Israels Sünde willen entstand.[8] Die nichtrömischen Heidenvölker sind ihm und den frommen Israeliten als Tributärstaaten steuerpflichtig.[9] Dem Messias und den Juden in Palästina zu dienen ist der einzige Zweck der außerpalästinensischen Völker. Als beglückender Messiaskönig offenbart sich der Messias nur den Kindern Abrahams und nur im Lande der Verheißung.[10] Daher werden denn auch alle Zerstreuten Israels aus der Diaspora unter göttlicher Leitung in Palästina sich sammeln.[11]

Daselbst teilt er ihnen mit vollen Händen die Güter des messianischen Reiches und Zeitalters aus. All die geträumten, sinnlichen Hochgenüsse des israelitischen Thorareiches stellen sich wieder ein: Hebung jeglichen Ungemachs und jeglicher Krankheit durch den Messias; eine wunderbare körperliche Schönheit und Lebenskraft der Kinder Israels; eine fabelhafte Fruchtbarkeit des Bodens und der Bäume.[12] Die Weiber werden jeden

---

[1] Weber a. a. O. 385 ff. Dabei ist aber die förmliche Bekehrung zum Gesetz und damit die Hoffnung auf das messianische Heil für die gottlosen Heiden ausgeschlossen nach Aboda Sara 3b; Jebamoth 24b usw. Die jüdische proselytische Propaganda hatte nur vor Anbruch der messianischen Zeit ihre Berechtigung. Wer bei Ankunft des Messias nicht schon Jude ist, kann es auch nicht mehr werden und ist ohne weiteres von der Teilnahme an den messianischen Gütern ausgeschlossen. Vgl. Lagrange, Le Messianisme chez les Juifs 284—287.

[2] Mechilta 59b; Pesikta 51a; Debarim rabba c. 1.

[3] Pesachim 54a.

[4] Schir rabba zu 1, 5.

[5] Baba bathra 75a b; Sifre 65a; Pesikta 143a b.

[6] Pesikta 144b.

[7] Die durch den Messias zu vernichtende Weltmacht ist nach der gesamten rabbinischen Theologie das Römerreich (vgl. Weber 365 ff.; Schürer II, 532 f.; Bousset a. a. O. 204 f.).

[8] Sifre 86a.

[9] Tanchuma, Schophetim 19; Schemoth rabba c. 35.

[10] Bousset 216.

[11] Schürer II, 537 f. Leider hat Schürer in seinem großartigen Werke die rabbinischen und eschatologisch-apokalyptischen Vorstellungen nicht klar genug auseinandergehalten.

[12] Bereschith rabba c. 12 und 26; Schabbath 30b; Pesachim 68a.

Tag gebären.[1] Die Männer werden zweimal so groß werden als Adam, der doch hundert Ellen maß; bis an die Tempelzinne werden auch die Zwerge unter ihnen reichen.[2] Keine Weintraube wird weniger denn dreißig Fässer Wein liefern.[3] Die Gerste wird die Höhe des Palmbaumes erreichen und das fertiggemahlene Mehl nach Wunsch ausstreuen, ohne daß man erst zu ernten braucht.[4] Fügt man noch die gebratenen Tauben hinzu, dann ist das Maß der messianischen Segnungen voll: ein wahres Schlaraffenleben in einem wahren Schlaraffenland.

Soll damit gesagt sein, der rabbinische Messianismus habe nur irdisch-politische, nicht auch tief religiöse Akzente gehabt? Bewahre! Das hieße ihn durchaus mißverstehen. Das rabbinische Judentum hat seine heilsgeschichtliche Bedeutung nie verkannt. Es war, wie wir betont haben, überzeugt, daß der Messias die Juden zur genauen Beobachtung des religiösen Gottesgesetzes der Thora anleiten und auch die Nichtisraeliten zu dessen Anerkennung verhalten werde. Gerade darin erblickte die Synagoge den inneren Wert und das Wesen des Messiaszeitalters und des Messiasreiches: die Herrschaft der Thora, nach rabbinischer Deutung eins mit der Herrschaft Gottes, sollte überall auf der ganzen Erde sich geltend machen. Insofern ist das pharisäische Messiasideal durch und durch religiös und sogar universalistisch religiös.

Und nicht bloß in der Theorie, auch in der praktischen Lebensführung zeigten die Juden einen großen, geradezu unerhörten Eifer für das erhoffte „Königtum Gottes".[5] Man muß es ihnen lassen, daß sie unter Leitung der Pharisäer mehr denn je für das Reich Gottes schwärmten und es nicht bloß durch pünktliche Beobachtung des Gesetzes, sondern durch Übernahme des rabbinischen „Joches"[6] herbeizuführen suchten. Gerade um die Übung von Gesetz und Joch zu mehren und so die Malkuth Jahwe schneller herbeizuführen, entfalteten sie auch jene intensive Missionstätigkeit und „durchzogen sie das Meer und das Festland, um einen einzigen Proselyten zu machen".[7]

Der ungeheure Fehler lag aber darin, daß dieser praktische wie theoretische Messianismus einem Reiche Gottes galt, das national-irdisch umgewertet worden

[1] Schabbath 30b. [2] Baba bathra 75a.
[3] Kethuboth 111b. [4] Kethuboth 111b.
[5] Malkuth Jahwe.
[6] Nicht nur im Evangelium (Matth. 23, 4), sondern auch im Talmud wird die rabbinische Gesetzeserfüllung stets als „Joch", als „schwere Last" bezeichnet. Vgl. Gal. 5, 1. Schon ein einziges Gebot ist überaus schwer zu erfüllen (Mechilta 110a). Nun haften aber „an allem, ja an gar allem" bestimmte Gebote (Sifra zu 3. Mos. 8, 25). Jeder Gegenstand muß nach bestimmten Vorschriften gehandhabt, jede Arbeit, z. B. Pflügen, Säen, nach bestimmt lautenden theologischen Weisungen vollzogen werden, sonst sündigt man schwer (Bammidbar rabba c. 17). [7] Matth. 23, 15.

war. Die Judaisten verstanden darunter, trotz aller frommen Phrasen und der ganzen pharisäischen Augenverdreherei, wesentlich den Umschwung der Dinge im Sinne der materialisierten, durch und durch weltlichen, jüdisch-partikularistischen Davidsherrschaft. Sie trugen Gesetz und „Joch" hauptsächlich deshalb, weil sie Mittel zu diesem nationalpolitischen Zwecke waren. Der Messias war der heiß Ersehnte aller Kreise, weil er durch Eintreiben des Gesetzes den Anbruch der Nationalherrschaft beschleunigen und sichern sollte. Und auch Jahwe, der das Regiment über Israel empfangen sollte, muß zu diesem Zweck sich ausschließlich in den Dienst der jüdisch nationalen Wünsche stellen. Er muß ein ganzer — man verzeihe mir den sehr richtigen Ausdruck — , ein vollendeter Gesetzesjude werden, Gesetz und Joch in allweg auf sich nehmen und sich mit seinem himmlischen Königshof allseitig den Anordnungen des jüdischen Sanhedrin fügen.[1] Alles, was das rabbinisch-pharisäische Judentum außer der theokratischen Nationalmacht und ihrer Seligkeit noch erträumte, war rein Nebensache, bloße Begleiterscheinung. Oft und ausdrücklich versichert uns der Talmud: „Es ist kein anderer Unterschied zwischen der jetzigen Welt und den Tagen des Messias als die Knechtschaft durch die Reiche (der Heiden) allein."[2]

Man sage nicht, der jüdische Messianismus habe sich erst in der nachchristlichen Periode so scharf nationalirdisch zugespitzt. Es läßt sich vielmehr aus den sichersten Quellen dartun, daß bereits um Christi Zeit die jüdische Reich-Gottes- und Messiaserwartung auf das nationalirdische Niveau gesunken war. Nicht einmal die „Psalmen Salomons", die ein halbes Jahrhundert vor Christus verfaßt wurden[3] und den pharisäischen Messianismus am idealsten zum Ausdruck bringen, erheben sich über das eben geschilderte Niveau. Nach ihrer glühenden Schilderung wird der Messias ein gerechter, von Gott gelehrter, mit dem Hl. Geiste erfüllter König sein, der ein durchaus heiliges und gerechtes, d. h. gesetztüchtiges Thoravolk beherrscht.[4] Er wird Israel regieren „in der Furcht Gottes, in der Weisheit, Geradheit und Kraft des Geistes"; er wird es leiten „auf dem Wege der Gerechtigkeit, indem er allen die Furcht Gottes einprägt". Nicht bloß auf die Heiden wird er seine Herrschaft ausdehnen. „Er wird die Nationen und die Völker richten in der Weisheit seiner Billigkeit. Er wird unter seinem Joch die Nationen versammeln, damit sie ihm dienen, und er wird so den Jehova ver-

[1] Nachweis s. in meinem Vortrag: Die Krisis des religiösen Judentums zur Zeit Christi 10—12.

[2] Schabbath 63a; Pesachim 68a.

[3] S. Oskar v. Gebhardt, Die Psalmen Salomonis, Leipzig, Hinrichs 1895.

[4] Ps. Salom. XVII, 28—46.

herrlichen auf der Oberfläche der ganzen Erde."[1] Die Hauptsache, das wesentlich Messianische an ihm ist aber doch sein davidisches Königtum, die weltliche Macht, mit der er Israel regieren, die Feinde zerschmettern und Jerusalem von den Heiden reinigen soll.[2] Kein einziger Nichtisraelit soll im Messiasreiche wohnen; es wird den Fremdlingen nur gestattet, den Kindern Israels Gaben nach Palästina zu bringen und ihre Herrlichkeit neidisch anzustaunen.[3] Der Messias ist ganz und gar politischer Herrscher und das Messiasreich ein durchaus säkularisiertes und nationalisiertes „Himmelreich".[4]

Wir brauchen nur das Evangelium aufzuschlagen, um die Überzeugung zu gewinnen, daß diese Auffassung der „Psalmen Salomons" vom Reiche und von der Wirksamkeit des Messias durchaus nicht vereinzelt war. Wo immer in den Evangelien die Pharisäer und Schriftgelehrten auftreten, und wo immer Jesus überhaupt mit dem offiziellen Judentum in der Provinz oder in der Hauptstadt zusammentrifft, konstatieren wir denselben verweltlichten Messianismus. Wir haben das sattsam im vorhergehenden Kapitel feststellen müssen.

Auch beschränkten sich die genannten Anschauungen nicht auf das Heimatland Palästina allein. Die hellenistischen Juden in der Diaspora dachten ebenso. Flavius Josephus kennt nur einen Königmessias, als welchen er, der Überläufer zum Römertum, den Kaiser Vespasian ausruft.[5] Nach Philo von Alexandrien (gest. 60 n. Chr.) hat der Messias eine lediglich militärische Rolle zu spielen: Kampf gegen die Feinde des Gesetzes und des Gesetzesvolkes; Sieg und ewige Herrschaft des letzteren und daranschließende Üppigkeit, Reichtum, Ehre, Körperkraft.[6]

Der rabbinisch-jüdische Messias ist ebendarum auch bloßer Mensch, dem Ursprunge wie dem Wesen nach.[7] Nur der Name des Messias, d. h. der Plan seiner Sendung ist vorzeitlich. Neben dieser idealen nimmt zwar die palästinensische Theologie auch eine reelle Präexistenz der Messiasseele an. Das aber nur zufolge der rabbinischen Anthropologie, welche sich alle Menschenseelen als vor der Welt geschaffen und in einem Vorratshause des siebten Himmels aufbewahrt denkt bis zum Augenblick ihrer Verbindung mit dem Leibe.[8]

[1] Ps. XVII und XVIII.
[2] Ps. XVII, 23—27. [3] Ps. XVII, 30—34.
[4] S. den XI., XVII. und XVIII. Ps. Salom.
[5] Bellum iudacium VI, 5, 4.
[6] Philo., De praemiis XIV—XX; De execrationibus VIII, IX, XIX. Cf. E. Brehier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris 1908; Lagrange, Le Messianisme chez les Juifs 28—37.
[7] Targ Jonathan zu Is. 11. 1; Schir rabba zu 4, 8.
[8] Vgl. Weber § 46. 78.

Der Messias ist also in keinem anderen Sinne ein präexistentes und transzendentes Wesen als alle übrigen Menschen. Auch war die Lehre von der rein menschlichen Abstammung und Natur des Messias durchaus nicht etwa eine mehr oder weniger verbreitete Lehrmeinung, sondern Gemeinansicht der rabbinisch-jüdischen Theologie. Sehr bestimmt versichert der Jude Trypho beim hl. Justin: „Wir alle erwarten den Messias als Mensch geboren aus Menschen und von Elias, sobald dieser einmal erscheint, die Salbung empfangend."[1]

Daß nicht erst in der nachchristlichen Zeit diese Meinung aufkam, erhellt deutlich aus dem Evangelium, insbesondere aus der Disputation Jesu mit den Juden, welchen er aus dem Psalm 109 die Überzeugung beibringen will, daß der Messias nicht bloß ein irdischer Nachkomme Davids sei.[2] Nur durch seinen Gesetzeseifer ragt er, ähnlich wie Abraham, Moses, Hiob, Hiskia,[3] über die gewöhnlichen Menschen hinaus und macht sich eben durch diese Gesetzesgerechtigkeit würdig, das Werk des Messias zu vollbringen.[4]

Vergleichen wir nun diese rabbinischen Anschauungen, welche unter den Zeitgenossen Jesu gang und gäbe waren, mit denjenigen des Alten Testamentes, so ergibt sich ein klaffender Unterschied. Dem weltumfassenden geistigen Gottesreich steht die national beschränkte, diesseitige, materialistische Großmacht des pharisäischen Messiaskönigs gegenüber. Wohl baute sie sich auf dem religiösen Grundgesetz der Thora auf und hatte einen theokratischen Charakter; im Grunde aber war sie doch durchweg irdisch politisch gedacht.

Der leidende und sterbende „Gottesknecht" paßte in diesen Rahmen natürlich nicht mehr; er war das denkbar größte Ärgernis der Juden. Nur selten wagt ein Rabbi die Schilderungen des Isaias und des Weisheitsbuches 2, 12—20 von den Leiden des „Gerechten" auf den Messias anzuwenden. Der rabbinische Judaismus war taub und blind für diese messianischen Weissagungen. Diesen Sachverhalt, den die Apologeten vielfach noch heute übersehen, haben offenkundig erwiesen Dalman[5] und Lagrange.[6] Aber auch der überirdische und übernationale „Menschensohn" Daniels schied aus dem pharisäischen Messiasbegiffe aus, vom „Emanuel" gar nicht zu reden. Nur der „Sohn Davids" blieb, der rein irdisch und jüdisch gedeutete Sproß des großen Königs, der die nationale Thoramacht zum Siege führen sollte.

[1] Dialog. cum Tryphone c. 49.
[2] Matth. 22, 42 f.; Mark. 12, 35 f.; Luk. 20, 41 f.
[3] Bammidbar rabba c. 14; Bereschith rabba c. 85.
[4] Bereschith rabba c. 85.
[5] Der leidende und sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend, Berlin, Reuther 1888.
[6] Le Messianisme chez les Juifs 236—251. 259 s.

3. Der apokalyptisch-eschatologische Messiasbegriff.

Parallel mit der offiziellen Messiasidee der rabbinischen Theologie und der großen jüdischen Volksmassen lief der eschatologisch-apokalyptische Messianismus. Er trug mehr den Charakter einer Konventikelreligion, berührte die Volksschichten kaum und nahm insofern eine Sektenstellung ein, als er im Gegensatz zur maßgebenden Theologie der Synagoge sich auf apokryphe Bücher stützte, statt seine Lehren nach rabbinischem Rezept einzig aus den kanonischen Schriften des Alten Testamentes herauszuspinnen.

Die Apokalyptik war im Schwang von 160 vor Christus bis 120 nach Christus.[1] Ihre bedeutenderen Literaturerzeugnisse, sofern sie für unseren Zweck in Betracht fallen, sind folgende: Das Buch Henoch,[2] dessen Grundschrift aus der Makkabäerzeit und dessen wichtigste Partien, die Bilderreden,[3] aus den letzten Jahrzehnten vor Christus stammen; das Buch der Jubiläen oder „die kleine Genesis", aus der Zeit des Johannes Hyrkanus;[4] die Himmelfahrt Moses', etwa sechs Jahre nach Christus geschrieben;[5] die vorchristlichen jüdischen Bestandteile der Sibyllinischen Orakel;[6] endlich zwei erst nach der Zerstörung Jerusalems fertiggestellte Schriften, nämlich die Apokalypse des Esdras, auch „viertes Buch Esdras" genannt,[7] und die Apokalypse des Baruch.[8]

[1] Zur genaueren Orientierung über Ursprung und Alter der einzelnen apokalyptischen Schriften sei verwiesen auf Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, 3. Aufl., III. Bd., Leipzig 1898, 190—293; E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, Tübingen, Mohr 1900, I. Bd.; P. Holz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen, Mohr 1903.

[2] Charles, The ethiopic version of the book of Enoch, Oxford 1906; griechisch-deutsche Ausgabe von L. Radermacher und J. Flemming, Das Buch Henoch, in: „Die griechischen christlichen Schriftsteller der drei ersten Jahrh.", herausgeg. von der Kirchenväter-Kommission der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig, Hinrichs 1901; deutsche Übersetzung von G. Beer, Das Buch Henoch, in E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, II. Bd. 117—210. Cf. L. Gry, Quand furent composées les Paraboles d'Hénoch? Muséon 1909, 103—141 und derſ., Le Messianisme des paraboles d'Hénoch et la théologie juive contemporaine, Muséon 1909, 143—154.

[3] c. 37—71.

[4] Charles, The book of Jubilees or the little Genesis, London 1902; deutsche Übersetzung von E. Littmann, Das Buch der Jubiläen bei Kautzsch a. a. O. II, 31—119.

[5] Charles, The Assumption of Moses, London 1897; deutsche Ausg. von C. Clemen, bei Kautzsch a. a. O. II, 311—331.

[6] Ich benutze die Ausg. von Joh. Geffken, Die Oracula Sibyllina, in den griechischen christlichen Schriftstellern der ersten drei Jahrh., herausgeg von der Kirchenväter-Kommission der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften. Leipzig, Hinrichs 1902.

[7] Bensly, The fourth book of Ezra, Cambridge 1895; deutsche Ausg. von H. Gunkel, Das vierte Buch Esra, bei Kautzsch a. a. O. II, 331—401. Vgl. Léon Vaganay, Le problème eschatologique dans le 4ième livre d'Esdras, Paris 1906.

[8] Fritzsche, Libri aprocryphi Veteris Testamenti, Lipsiae 1871; deutsche

Der Messianismus der Apokalyptik ist nun freilich mit dem rabbinischen vielfach verquickt. Pharisäische und apokalyptische Anschauungen schwirren anfänglich bunt durcheinander. Die älteren Apokalyptiker hielten noch ganz oder teilweise am irdisch diesseitigen Messiaskönig der Synagoge fest. Als aber die Aussichten auf Verwirklichung des messianisch-davidischen Reiches seit dem Untergange der Makkabäer und dem Beginn des herodianischen Zeitalters immer mehr schwanden, verweifelten manche Eiferer daran, selbes in dieser durchaus verdorbenen Welt zu erleben. Sie klammerten sich nun einseitig und ausschließlich an die Weissagung Daniels vom Menschensohn, der erst am Ende der Zeiten in transzendenter Macht erscheint, um an die Spitze eines überweltlichen Gottesreiches zu treten.

Im Gegensatz zu der bisherigen Zukunftshoffnung, welche durchaus im Rahmen der gegenwärtigen Welt sich hielt, wurde nun der ganze Messianismus ins Überweltliche, Jenseitige umgesetzt. Mit dem Eintritt der messianischen Zeit hebt ein im kosmologischen Sinne neuer Weltlauf an. Dieser Weltlauf der Endzeit ist in allen Stücken das schroffe Gegenteil des jetzigen Weltlaufs. Der jetzige, diesseitige steht unter der Herrschaft der gottfeindlichen Mächte, Satans und seiner sichtbaren und unsichtbaren Genossen; der künftige, jenseitige wird einzig unter der Herrschaft Gottes und seines Messias stehen. Beide sind absolut getrennt. Erst muß der irdische Weltzustand vernichtet werden, bevor der überirdische, messianische eintreten kann.

Deshalb kommt das messianische Heil auch allseitig von oben herein, unter Ausschluß jedweder irdischer Verhältnisse. Die Erde, auf welcher es erscheint, wird zuerst von oben erneuert oder gar direkt aus dem Himmel herabgelassen. Die Güter, auch die rein sinnlichen Güter, der Messiaszeit werden im Himmel aufbewahrt bis zur Ankunft des Messias. Vor allem aber ist der Messias selbst seinem Ursprung, Wesen, Leben und Wirken nach ganz transzendent, ausschließlich jenseitig. Im Himmel präexistierend, wird er beim Abschluß der irdischen Weltzeit herniederschweben, lediglich als Richter das Schicksal der Menschen entscheiden und sich zum messianischen Regenten der neuen Welt aufwerfen. Mit einem Worte: Während der vulgärjüdische Messias und sein Reich durchaus irdisch sind und in dieser Welt und Zeit sich entwickeln, gehört der apokalyptische Messias ganz der anderen Welt an, vollzieht seinen Theatercoup — denn anders kann man's nicht nennen — unter Anbruch einer neuen Weltzeit und begründet seine Herrschaft als nachweltliches Himmelreich.

Manche Apokalyptiker lassen dasselbe ewig dauern, indes es

Übersetzung von Viktor Ryssel, Die Apokalypsen des Baruch, bei Kautzsch a. a. O. II, 402—457.

bei anderen nach kürzerer oder längerer Frist abgelöst wird durch die Auferstehung, das letzte Weltgericht und den Ewigkeitszustand im Himmel oder in der Hölle.[1] Deshalb auch pflegen die Modernen den apokalyptischen Messianismus als Eschatologie zu benennen, weil sich bei ihm alles auf die letzten Dinge konzentriert, auf das Ende dieses Weltlaufs und die darauf folgende transzendente, messianische Welt.

Das eschatologische Moment ist aber auch der einzige Unterschied zwischen dem rabbinischen und apokalyptischen Messianismus. Regisseur, Spielplatz und Inszenierung ist beiderseitig verschieden; im Grunde jedoch spielt hier wie dort das gleiche Stück: die nationale Weltstellung Israels in stark sinnlicher Verzeichnung. Man sollte es nicht für möglich halten, und doch ist es so. Der Messias wird erstlich alle Widersacher des Volkes Gottes niederwerfen und die Könige von ihren Thronen und aus ihren Königreichen verstoßen[2] durch den bloßen Hauch seines Mundes und die Schärfe seines rein forensischen Richterspruches.[3] Sodann wird er den frommen Juden die Herrschaft verleihen „über die ganze Erde, die unter dem Himmel ist, und sie werden herrschen über alle Völker . . . und werden die ganze Erde besitzen".[4] Alle Heiden werden vor ihnen „niederfallen, ihnen Huldigung erweisen, sie anflehen und ihnen in jedem Wort gehorchen".[5] Den Sündern werden sie die Hälse abschneiden und sie erbarmungslos töten.[6] Der Herr wird die Gegner in ihre Hand geben, und ihr Joch wird schwer auf ihnen lasten.[7] „Dann wirst du glücklich sein, Israel, und wirst auf den Nacken und die Flügel des Adlers[8] hinaufsteigen. . . . Und erhöhen wird dich Gott und am Sternenhimmel schweben machen, und du wirst von oben herab schauen auf deine Feinde auf Erden und wirst sie erkennen und dich freuen."[9]

Zugleich mit der nationalen Weltherrschaft wird die ganze

---

[1] S. Die Darstellungen der eschatologischen Apokalyptik bei W. Bousset, Jesu Predigt im Gegensatz zum Judentum, Göttingen 1892; derſ., Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 1903, 230—273; Paul Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen 1903; W. Baldensperger, Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums, 3. Aufl., Straßburg 1903; Hugo Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Göttingen 1905; Gustav Hoennicke, Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert, Berlin, Trowitzsch 1908, 69—74; Lagrange, Le Messianisme chez les Juifs, Paris 1909, 37—136.

[2] Oracula Sibyllina III, 652 ff.; Henoch 46, 4—6; 52, 4—9; Apok. Baruch 39, 7 40, 2; 70, 2—10; 72, 2—6.

[3] Henoch 45, 3; 55, 4; 62, 2–11; 69, 27; IV. Esdras 13, 25—28. 32–38.

[4] Jub. 32, 19; vgl. Henoch 92, 4. [5] Henoch 90, 30.

[6] Henoch 94, 7; 98, 12. [7] Henoch 95, 3—7; vgl. 50, 2.

[8] Jedenfalls ist damit der römische Adler gemeint. S. Schürer a. a. O. II, 540. [9] Assumptio Mosis 10, 8—10.

sinnliche Segensfülle des Messias Israel überfluten. Das alte Jerusalem, die Sehnsucht jedes Israeliten, wird abgebrochen und beiseite geschafft, und der Messias bringt ein neues Jerusalem,[1] das vor der Sünde im Paradiese stand, seither im Himmel aufbewahrt wurde und von da herabsteigt.[2] Dieses neue Jerusalem wird das alte an Pracht und Schönheit weit übertreffen.[3] Der Messias versammelt darin alle frommen Israeliten.[4] Auf Wagen von Winden getragen werden heimgebracht „alle, die umgebracht oder zerstreut waren".[5] In Jerusalem, rings um den Tempel, dessen Turm bis mitten in den Himmel hinaufreicht,[6] schwelgen nun die glücklichen Israeliten, vom Messias beschützt und beglückt.[7] „Wonne wird sich offenbaren, und Ruhe wird erscheinen, . . . Gesundheit wird herabsteigen im Tau, und Krankheit wird sich entfernen. . . . Und Freude wird auf der ganzen Erde herrschen."[8] Die wilden Tiere werden kommen und den Menschen dienen.[9] Die Natur wird von fabelhafter Fruchtbarkeit sein.[10] An einem Weinstock werden 1000 Reben, an einer Rebe 1000 Trauben, und an einer Traube 1000 Beeren sein, und eine Beere wird ein Kor Wein geben.[11] Die Menschen werden nicht alt und lebensmüde; im Alter von 1000 Jahren sind sie noch wie Kinder und Knaben.[12] Sie leben, „bis sie 1000 Kinder erzeugt haben".[13] Die Frauen werden ohne Schmerzen gebären; die Schnitter werden nicht müde und die Bauleute nicht matt werden.[14] Alle Frommen schwimmen in Reichtümern.[15] Der Messias wird ihnen alle nur wünschbare Freude und Lust verleihen.[16]

Wie man sieht, lautet das alles so echt rabbinisch als die rabbinische Messiashoffnung in Mischna, Talmud und Midrasch selbst. Wie der rabbinische Messianismus ist auch der apokalyptische ein Produkt des beschränkten jüdischen Patriotismus.[17] Hier wie dort ist das Messiasreich oder Gottesreich wesentlich gedacht

---

[1] Henoch 53, 6; 90, 28–29; vgl. Jub. 1, 17. 27. 29; Orac. Sibyll. III, 657. 776.

[2] Apok. Baruch 4, 2–6; IV. Esdr. 7, 26; 8, 52; 10, 44–59; 13, 36.

[3] Henoch 53, 6; 90, 28; IV. Esdr. 7, 26.

[4] Henoch 90, 30. [5] Henoch 57; 90, 32.

[6] Orac. Sibyll. V, 426.

[7] IV. Esdr. 7, 27—28; 12, 34; 13, 48—50.

[8] Apok. Baruch 73, 2 f.

[9] Orac. Sibyll. III 787—794; Apok. Baruch 73—74.

[10] Orac. Sibyll. III 620—623; Henoch 10, 18–19; Apok. Baruch 29, 5–8.

[11] Apok. Baruch 29, 5–8. Vgl. Papias, bei Iren. V, 33, 3, wo statt mit 100 alles mit 10000 multipliziert wird!

[12] Jubil. 23, 27.

[13] Henoch 10, 17; vgl. 5, 9; 25, 6. Apok. Baruch 73, 3.

[14] Apok. Baruch 73, 2—3. 7; 74, 1. [15] Orac. Sibyll. III, 783.

[16] IV. Esdr. 7, 28; 9, 7–8; 12, 34; 13, 49; Apok Baruch 40, 2; 73, 1 f.

[17] Damit soll freilich nicht geleugnet werden, daß die apokalyptische Literatur doch auch viele Goldkörner enthält aus den Propheten oder aus einer Tradition, die sich aus den Propheten genährt hat.

als nationale, sinnlich glorreiche Weltmacht, an deren Spitze Jahwe herrscht und sein Stellvertreter, der Messias.

Der eschatologisch-apokalyptische Messianismus steht sogar tief unter dem gemeinjüdischen der Synagoge. Wiewohl der rabbinische Messias im nationalen König aufgeht, hatte er doch noch eine sehr reale und, vom Standpunkt des jüdischen Patriotismus aus, auch eine ideale Bedeutung. Er sollte durch eigene persönliche Heiligkeit und Gerechtigkeit sich zum Erlöser der Nation, freilich in rein irdischem Sinne, durchringen. Er sollte sodann schließlich die Nationaltat auch selbst vollziehen und so mit Recht das Zepter über Israel führen. Das ganze messianische Nationaldrama wird demnach vom Rabbinismus von Anfang bis Ende psychologisch nicht übel aufgebaut, wenn es auch bloßes Drama bleibt. Beim eschatologisch-apokalyptischen Messias gilt nichts von dem Gesagten. Er tut nichts, lehrt nichts, erlöst nichts, existiert hienieden nicht: er fällt als bloßer Deus ex machina auf die Bühne, peitscht die Nichtjuden aus dem Theater und amüsiert sich auf ihre Kosten mit den zurückgebliebenen Frommen aus Israel. Kein Wunder, daß diese unmotivierte Messiasrolle bei manchen Apokalyptikern ganz wegfällt, daß sie den Messias gar nicht erwähnen, sondern die Kulissenschiebung — diesseitige Welt, jenseitige Welt; Heidenmacht, Judenmacht — durch ungenannte Größen oder auch durch Jahwe selbst, den jüdischen Bundesgott, vornehmen lassen.

Mit dem Messianismus des Alten Testamentes hat der eschatologisch-apokalyptische nichts mehr zu schaffen. Einzig das Schema vom Danielschen Menschensohn greift er heraus, löst es jedoch vom Davidsohn, vom Gottesknecht und Emanuel, sowie überhaupt von der gesamten Reichgotteslehre des Alten Testamentes los und behält nur mehr eine ätherische Scheinfigur in Händen, anstatt des messianischen Vollbildes.

Hiermit sind wir am Ende unserer Darstellung des jüdischen Messianismus, d. h. der sozusagen offiziellen rabbinischen und der vom offiziellen Rabbinismus verpönten eschatologischen Messiasidee angelangt. Es bleibt noch übrig, zu betonen, daß neben den besprochenen Anschauungen, die wesentlich in der Erwartung eines theokratisch-politischen Königtums, mit der Thora nach schriftgelehrter Währung an der Spitze, gipfeln, manchfach auch andere einherliefen, die viel idealere und tiefreligiöse Akzente anschlugen.

So gewiß indes diese Nebenströmungen vorhanden waren, so schwer hält es, sie im einzelnen nachzuweisen. Die jüdische Literatur läßt uns da ziemlich im Stiche; doch fallen einige Lichtstrahlen aus den Evangelien in diese Kreise frommer Juden,

deren messianisches Ideal sich hauptsächlich aus den prophetischen Weissagungen nährte und deshalb dem gemeinjüdischen an Schlichtheit und Gottinnigkeit weit überlegen war.

An der Spitze des Lukasevangeliums stoßen wir gleich auf solche Kreise. Zacharias, der Vater Johannes' des Täufers, spricht seine messianischen Ideen in den Worten aus: „Der Herr, der Gott Israels, hat heimgesucht und erlöst sein Volk. Und er hat uns aufgerichtet ein Horn des Heiles in dem Hause Davids, seines Dieners, wie er geredet hat durch den Mund seiner heiligen Propheten, die von alters her gewesen, Rettung vor unseren Feinden und aus der Hand aller, die uns hassen, um Barmherzigkeit zu tun an unseren Vätern . . . um uns zu geben, daß wir sonder Furcht, aus unserer Feinde Hand befreit, ihm dienen in Heiligkeit und Gerechtigkeit vor ihm all unsere Tage . . . um zu geben Heilserkenntnis seinem Volke in Nachlaß ihrer Sünden durch das Herz der Erbarmung unseres Gottes, in welchem uns heimgesucht hat der Aufgang aus der Höhe, um Licht zu bringen denen, die in Finsternis und Todesschatten sitzen, um zu leiten unsere Füße auf den Weg des Friedens."[1]

Hier hat schon das messianisch-davidische Königtum ein vergeistigtes Antlitz. Heiligkeit, Gerechtigkeit, Heilserkenntnis und Erlösung des israelitischen Volkes sind wesentliche Momente des Messianismus. Ja, der Messias wird Heil, Licht und Frieden auch den Heiden bringen, die in Finsternis und Todesschatten sitzen. Das ist eine Höhenlage der messianischen Auffassung, wie sie dem gemeinjüdischen Bewußtsein fernlag. Und doch wieder so echt jüdisch nach Empfindung und Ausdruck, daß sie unmöglich vom christlichen Evangelisten hätte erdacht werden können. Die Christen, welche Leiden, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt des Heilandes mitgemacht hatten, dachten und sprachen ganz anders über den verherrlichten Messias.

Ein ähnliches gilt von den Messiasideen des greisen Simeon, der „gerecht und gottesfürchtig, den Trost Israels erwartend, von dem Heiligen Geiste die Weisung erhalten hatte, er werde den Tod nicht sehen, ehedenn er gesehen haben würde den Gesalbten des Herrn".[2] Jetzt nimmt er das Kind Jesus auf seine Arme und preist Gott und spricht: „Nun entläßt du deinen Diener, o Herr, nach deinem Worte in Frieden, weil meine Augen dein Heil gesehen haben, welches du bereitet hast vor dem Angesichte aller Völker, ein Licht zur Offenbarung an die Völker und die Herrlichkeit deines Volkes Israel."[3]

Auch hier ist der Messias nicht mehr bloß die Herrlichkeit des Volkes Israel, welche den Völkern das theokratische Thorareich

[1] Luk. 1, 68—79. [2] Luk. 2, 25 f. [3] Luk. 2, 28—32.

fühlen lassen soll, sondern er ist das Licht, das den Heidenvölkern wie den Israeliten die religiöse Offenbarung vermittelt. Statt des glorreichen messianischen Königtums sieht Simeon sogar im Geiste die Verfolgung und Leiden des Messias Jesus voraus, indem er zu Maria spricht: „Siehe, dieser ist gesetzt zum Falle und zur Auferstehung vieler in Israel und zu einem Zeichen, welchem widersprochen werden wird. Auch deine eigene Seele wird ein Schwert durchdringen."[1]

Freilich kann man mit Recht einwenden — aber nicht von seiten des rationalisierenden Liberalismus —, daß Simeon und Zacharias vermöge besonderer göttlicher Erleuchtung sich zu einer höheren Messiasidee erschwangen. Allein nicht minder wahr wird sein, daß ihnen Gottes Erleuchtung gerade deshalb zuteil wurde, weil dieselbe bei ihnen ein Organ vorfand, das nicht geschwächt war durch engherzige politisch-irdische Messiasanschauungen. Es gab also gewiß im Judentum damals geistige Oasen, in denen der prophetische Messianismus immer noch fortlebte.

Wir dürfen noch weitergehen und behaupten, die Zahl derer, die das nationaltheokratische Königtum denn doch nicht als Hauptmerkmal und Hauptwerk des Messias anschauten, war größer, als es auf den ersten Blick und im Lichte der rabbinischen und apokalyptischen Literatur scheinen möchte. Adolf Harnack bemerkt darüber: „Bei allen denen, in welchen die sittlichen und wahrhaft religiösen Elemente die Oberhand zu gewinnen begannen, mußte das Bild des politischen und des kriegerischen Königs zurückweichen und das Bild des Propheten, welches immer schon leise auf die Vorstellungen eingewirkt hatte, an die Stelle treten. Daß der Messias Gott nahe bringen, daß er irgendwie Gerechtigkeit schaffen, daß er von den quälenden inneren Lasten befreien werde, wurde erhofft. Daß es im jüdischen Volke damals Gläubige gegeben hat, die einen solchen Messias erwarteten oder doch nicht von vornherein ablehnten, zeigt uns bereits die Geschichte Johannes' des Täufers, wie wir sie in unseren Evangelien lesen. Wie elastisch müssen die messianischen Vorstellungen gewesen sein . . ., wenn man diesen ganz unköniglichen Bußprediger im Mantel von Kamelshaaren, ihn, der dem entarteten Volke lediglich das nahe Gericht ankündigte, für den Messias selbst halten konnte! Und wenn wir weiter in den Evangelien lesen, daß nicht wenige im Volke Jesus für den Messias gehalten haben, nur weil er gewaltig predigte und durch Wundertaten heilte[2] — wie gründlich erscheint da das messianische Bild geändert! Freilich, sie sahen in diesem Heilandswirken nur

[1] Luk. 2, 34.

[2] Daß der Messias sich durch Wunder und prophetisches Wissen ausweisen werde, war die Anschauung aller Juden. Es ergibt sich das sowohl aus der rabbinischen Literatur als auch aus vielen Stellen der Evangelien.

den Anfang, sie erwarteten, daß dieser Wundertäter nun bald die letzte Hülle abwerfen und ‚das Reich aufrichten' werde; aber schon dies genügt hier, daß sie einen Mann, dessen Herkunft und bisheriges Leben sie kannten und der doch nichts getan hatte, als Buße zu predigen, die Nähe des Himmelreiches zu verkündigen und zu heilen, als den Verheißenen zu begrüßen vermochten."[1]

Doch wiederum, wo es drauf und dran kam, ihn endgültig als Messias anzuerkennen, trotzdem er endgültig die Errichtung des irdischen Messiaskönigtums ablehnte, da hielt die höhere Messiasauffassung auch jener Volkskreise nicht stand, sondern verwarf denjenigen, der zu sagen wagte: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt."

II. Der Messiasbegriff Jesu Christi.

Die Versuche, den Messiasbegriff Jesu aus dem rabbinischen Messianismus abzuleiten — sie scheitern an offenkundigen Tatsachen. — Die eschatologische Deutung der Messiaslehre Jesu. — Widerlegung der eschatologischen These. — Gegensatz zwischen dem Evangelium Jesu und der spätjüdischen Apokalyptik. — Das evangelische Reich Gottes, sein Wesen, sein Nahen, seine Ankunft, seine Gegenwart, seine Ausbreitung über die ganze Erde — seine Vollendung im Gerichte. — Geistigkeit, Diesseitigkeit und Jenseitigkeit des Reiches Gottes. — Jesus, der Menschensohn nicht erst beim Gericht, sondern bereits in seinem ganzen irdischen Wirken. — Inwiefern Jesus den Titel „Sohn Davids" vermied und annahm. — Jesus der Gottesknecht - Erlöser - in seinem Leben, in seinem Leiden und Sterben. — Die Erlösungslehre der Evangelien, des Paulus, der Urgemeinde, Jesu selbst. - Der alttestamentliche Messiasbegriff und der Messiasbegriff Jesu.

1. Ablehnung des rabbinischen und apokalyptischen Messianismus.

Auf Grund der bisherigen Ausführungen über den alttestamentlichen, rabbinischen und apokalyptischen Messianismus dürfte jetzt nicht mehr allzuschwer sein festzustellen, in welchem Sinne Jesus habe Messias sein wollen.

Am nächstliegenden ist es, Jesu Messiasidee vorerst mit der rabbinischen zu vergleichen, weil diese zeitlich ihm am nächsten lag und ihn von allen Seiten umflutete, auf allen Wegen ihm begegnete, in aller Munde war und in fast allen Köpfen seiner Umgebung und seines Volkes steckte. Begreiflich, daß die evolutionistische Geschichtsbetrachtung, der zufolge Jesus sich einfach aus der damaligen jüdischen Gesellschaft herausentwickelt haben soll, den Heiland kurzweg den gemeinverständlichen, vulgären Messiasbegriff seiner rabbinischen Zeitgenossen annehmen ließ.

Aber nirgends erlitt die Evolutionstheorie eine entschiedenere Zurückweisung als hier. Zwischen dem rabbinischen Pharisäismus und Jesus bestehen Gegensätze, wie sie größer

[1] Wesen des Christentums 86 f.

kaum gedacht werden können. Dieser Einsicht vermochten sich die bedeutenderen Kritiker der jüngsten Zeit nicht zu verschließen. Fast alle verzichten heute darauf, im pharisäischen Messianismus die Vorlage zu erblicken, welche Jesus kopiert haben sollte.

Noch halten allerdings einige jüdische Gelehrte[1] daran fest, Jesus habe schlechthin pharisäische Gedanken mit einem galiläischen Temperament in seiner Person vereinigt. Auch nach E. von Hartmann „ist es ihm gar nicht in den Sinn gekommen, an der Volkserwartung und den Vorstellungen des Volkes über den Messias und dessen Aufgabe auch nur die allergeringste Änderung vorzunehmen".[2] A. Neumann[3] und Otto Pfleiderer[4] behaupten, allen Tatsachen zum Trotz, Jesus habe das Messiasbild übernommen mit allen Eigenschaften, die es für seine Zeit hatte. Nur fügen sie wohlweislich hinzu, die kriegerische Seite des rabbinischen Messiasbegriffes habe er abgelehnt; Messiaskönig im Sinne von Volksbefreier und Heidenbezwinger habe er nicht sein wollen.[5] Nun hatte aber der vulgäre Messiasbegriff wesentlich nur diese eine Seite, wie sich aus unseren früheren Nachweisen klar ergibt. Spätlinge also, welche noch immer den Heiland zum rabbinischen Messias stempeln, vermögen das einzig zu tun aus Unkenntnis des wirklichen rabbinischen Messianismus.

Die Frage ist übrigens durch die unleugbare Tatsache erledigt, daß Jesus von den pharisäischen Zeitgenossen verfolgt und zum Tode verurteilt wurde, weil er den rabbinischen Vulgärmessianismus verpönte und ihm seine persönliche, grundverschiedene Messiasidee entgegenstellte.

Traf sich vielleicht etwa diese Messiasidee Jesu mit der eschatologisch-apokalyptischen? Die evolutionistische Forschung muß es rundweg behaupten, wenn anders sie nicht darauf verzichten will, in Jesus bloß eine prächtige Personifikation und Weiterentwicklung bereits vorhandener Zeitideen zu erblicken. Daher die stark eschatologische Strömung in der modernsten Christusforschung. „Die konsequente Eschatologie," so überschreibt Albert Schweitzer, der Geschichtschreiber dieser Forschung, das einschlägige Kapitel seines Buches, und er wirft sich selbst zum äußersten und entschiedensten Flügelmann der eschatologischen Schule auf.[6]

Eingeleitet wurde die eschatologische Anschauung vom Leben

[1] Revue des Etudes juives t. LII, 1906, 9.
[2] Das Christentum des Neuen Testaments, 1905, 58.
[3] Jesus, wer er geschichtlich war 1904, 154.
[4] Das Urchristentum, 2. Aufl., I, 665; Die Entstehung des Christentums 1905, 58.
[5] Neumann a. a. O.; Pfleiderer, Entstehung 101.
[6] Albert Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede, Tübingen, Mohr 1906; ebenso früher in seiner Schrift: Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu, Tübingen, Mohr 1901.

Jesu schon durch Reimarus,[1] Keim,[2] Colani,[3] Volkmar[4] und Wilhelm Weiffenbach.[5]

Wilhelm Baldensperger[6] unternahm es, sämtliche messianischen Äußerungen Jesu vom Gesichtswinkel der Eschatologie aus zu beurteilen. Jesus ist ihm der feurige Prophet, der schlechthin die apokalyptische Endkatastrophe im Sinne des Buches Henoch als unmittelbar bevorstehend ankündet und sich selbst als den Mann hinstellt, der heute oder morgen auf den Wolken des Himmels erscheint, diese Katastrophe durchzuführen.

Johannes Weiß[7] stellt auch die Ansichten Jesu über das Reich Gottes ganz in den Rahmen genannter Katastrophe. Das Reich Gottes, statt eine still und allmählich wachsende messianische Organisation zu sein, welche als Gottessaat hienieden wächst und am Ende der Zeiten als kostbare Ernte in den Himmel eingebracht wird, fährt nach Weiß in der apokalyptischen Windsbraut daher, die Himmel und Erde zertrümmert, um sich im neuen Weltlauf Platz zu schaffen.

Jetzt kommt zu guter Letzt noch Schweitzer und macht es seinen Vorgängern zum Vorwurf, daß sie es dabei bewenden ließen, Messias und Reich Gottes eschatologisch zu deuten, statt „die ganze öffentliche Wirksamkeit (Jesu), die Zusammenhänge und Unzusammenhänge der Ereignisse von der Eschatologie beleuchten zu lassen.“ [8] So harkt er denn geradezu das ganze Evangelium auf den vulkanischen Boden der Apokalyptik hinüber, indem er dem Heiland eine spezifisch apokalyptische Seele in die Brust legt und ihn zu einem apokalyptischen Fanatiker macht, der nichts mehr sieht, denkt, predigt und hofft als die eine furchtbare Endkatastrophe.[9]

In Deutschland schlugen sich zu den Eschatologen u. a. G. Dalman,[10] Hollmann,[11] Zimmermann[12] und der Züricher Professor

---

[1] Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede 16—20.
[2] Schweitzer a. a. O. 211.
[3] Jésus Christ et les croyances messianiques de son temps. Strassbourg 1864.
[4] Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit, Zürich 1882.
[5] Der Wiederkunftsgedanke Jesu 1873.
[6] Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit, 2. Aufl., Straßburg 1892. Die dritte Auflage des Buches erschien unter dem Titel: Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums, Straßburg 1903.
[7] Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 2. Aufl., Göttingen 1900, 58 bis 175.
[8] Von Reimarus zu Wrede 347.
[9] Schweitzer 347—395.
[10] Die Worte Jesu, Leipzig 1898, 259.
[11] Welche Religion hatten die Juden, als Jesus auftrat? 1905, 73.
[12] Der historische Wert der ältesten Überlieferung im Markusevangelium, Leipzig 1905, 97. 128.

Arnold Meyer.[1] Alfred Loisy verflüchtigte in seiner gewohnten Art die Ideen der deutschen Kritiker auf französischem Boden.[2]

Wir müssen den jüngsten Eschatologen Dank wissen, daß sie, im Gegensatz zu den Halbheiten ihrer Vorgänger, die jüdische Apokalyptik in ihrer ganzen Ausdehnung auf das ganze Leben Jesu anzupassen wußten. Die Parole kann, wie Johannes Weiß und mit ihm Albert Schweitzer richtig betonen, nur heißen: „Entweder eschatologisch oder uneschatologisch!"[3] Entweder muß die apokalyptische Eschatologie konsequent und ausnahmslos durchgeführt werden können und auch wirklich durchgeführt werden, oder wir dürfen Jesus gar nicht in den Bann der zeitgenössischen Apokalyptik hineinrücken.

Diese reinliche, resolute, konsequente Thesenstellung aber kommt bereits einer Widerlegung und entschiedenen Ablehnung der eschatologisch-apokalyptischen These gleich. Ein bloßer Blick in das Evangelium einerseits und in die jüdische Apokalyptik anderseits genügt, um die Unmöglichkeit einzusehen, das Leben Jesu konsequent eschatologisch zu deuten. Das Leben Jesu, durchleuchtet von strahlendem, sonnigem Optimismus, sein ganzes Wesen, beim höchsten sittlichen Ernst, doch voll festfreudiger, weltfroher Stimmung, die ihn sogar zum Ärgernis des pharisäischen Muckertums macht; die jüdische Apokalyptik vergiftet durch jenen muffigen Pessimismus, der die ganze irdische Welt als unrettbar verloren betrachtet, weil er sie nicht bloß als moralisch, sondern als physisch böse ansieht. Das Evangelium Jesu, trotz der starken Zukunfts- und Jenseitsströmung voll von realem, wertvollem Gegenwartsinhalt, eine einzigartige Vermählung von Jetzt und Dann, so daß alle Klüfte zwischen Diesseits und Jenseits überbrückt sind und die ganze Weltanschauung den Zug ins Weite und Große erhält, eine durch Zeit und Ewigkeit gehende Machtlinie; die Apokalyptik eine Somnambule, welcher die Gegenwart bloß Schein und Schemen ist, ohne jedwede Verbindung mit dem überzeitlichen und überweltlichen Äon, das Leben in der Gegenwart ohne Wert und Wirklichkeit, eine bloße Zukunftsrechnerei, ein Tändeln mit nahendem Geisterspuk. Das Evangelium Jesu, entschieden auf die sittliche Veredelung, religiöse Vertiefung, kernige Frömmigkeit und innere Heiligkeit dringend — „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist" — und diese Vollkommenheit fördernd durch unermüdliches unverzagtes Lehren und Mahnen von Person

[1] Das „Leben Jesu nach dem Evangelium Jesu" 1905, 5.

[2] Loisy, L'Evangile et l'Eglise, Paris 1902, 53 ss.; Les Evangiles synoptiques, t. I, Macon 1907, 192 s. 212 s, 242 s. Ihm schlossen sich an Chapuis, Revue de Théologie et de Philosophie, 1904, 15 s.; Monnier, La mission historique de Jésus 1906, 39. 32 s. A. Causse, L'évolution de l'espérance messianique dans le christianisme primitif, Paris, Fischbacher 1908.

[3] Schweitzer a. a. O. 235.

zu Person, von Kreis zu Kreis, von ewiggeduldiger Kleinarbeit bis zur konzentrischen Einwirkung auf die Massen; die Apokalyptik, welche keinen Fuß aufhebt zur Verinnerlichung und Veredelung des Menschen, welche selbst den künftigen, messianischen Weltlauf rein kosmologisch faßt, ohne höheres religiöses Leben, ohne tiefere Verankerung in Gott, und inzwischen allein darauf bedacht ist, mit offenem Munde und verschränkten Armen die Zeichen der Endkatastrophe vom Himmel — „die Juden verlangen Zeichen“ [1] — zu erwarten. Das Evangelium Jesu, der unter dem Volke wirkt, für die Sünder leidet und am Kreuze stirbt, statt als Apokalyptiker sich in einen Winkel zu setzen und eines jener wunderlichen Bücher zu schreiben, die sich am jähen Strafgerichte der Heiden und an der Verhimmelung des Judentums nie satt weiden können. Das Evangelium Jesu, bei aller Liebe zur angestammten Scholle und zum auserwählten Gottesvolke doch durch und durch universal, jeder jüdischen Engherzigkeit abhold, feind vor allem den nationalpolitischen nnd sinnlich-jüdischen Träumereien; die eschatologische Apokalyptik, welche nur Aug' und Ohr ist für kleinjüdischen bornierten Patriotismus und nationalgestimmte sinnenberauschende Zukunftsmusik. Wahrlich, es heißt die Dinge auf den Kopf stellen, wenn man diese beiden zusammenbringen und ineinander aufgehen lassen will, Evangelium Jesu und spätjüdische Apokalyptik!

Die besten Kenner und Geschichtsschreiber des Spätjudentums, wie Bousset, Schürer und Wellhausen, die doch sämtlich ebenfalls der liberalen protestantischen Schule angehören, bezeichnen jeden derartigen Versuch als aussichtslos.[2]

Und in der Tat bringen die Eschatologen ihr Kunststück nur dadurch fertig, daß sie den beiderseitigen Verschiedenheiten die Spitzen abbrechen. Die Apokalyptik erscheint bei Weiß, Schweitzer und Loisy bloß nach ihrer eschatologischen, futurischen Form, indes die nationalpolitische Seele derselben ganz oder fast ganz übersehen wird. Baldensperger wertet die eschatologisch-apokalyptischen Anschauungen so weit um, daß sie sich schließlich definieren lassen als messianische Erwartung, losgelöst vom irdisch-politischen Ideal und emporgehoben in eine übernatürliche Ordnung.[3] Daß die eschatologische Katastrophe mit der Messiaserscheinung zum Gericht nur die Gußform ist, der Tiegel, in welchen die irdisch-

[1] 1. Kor. 1, 22.

[2] W. Bousset, Jesu Predigt in ihren Gegensatz zum Judentum, Göttingen 1892; Die jüdische Apokalyptik in ihrer religionsgeschichtlichen Herkunft und ihrer Bedeutung für das N. Test., Berlin 1903; E. Schürer, Das messianische Selbstbewußtsein Jesu Christi, Göttingen 1903; Jul. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, 6. Aufl., Berlin 1907, 373. 386; Skizzen VI, 187 ff.

[3] Baldensperger, Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums, Straßburg 1903, 173.

patriotischen Hoffnungen des Judaismus eingebettet werden, das vergessen die eingeschworenen Eschatologen.

Auf ähnliche Weise richten sie dann auch das Evangelium her. Was sich zur Eschatologie irgendwie schickt, wird als echtes Evangeliengut und Herrenwort beibehalten; die nicht eschatologischen Aussprüche und Motive Jesu werden eschatologisch umgedeutet, das ganz Ungefüge aber als unhistorische Zutat beiseite geworfen. So gelingt es, das abgetönte Jesusbild auf das Paradigma der abgetönten Apokalyptik zu zwingen. Sobald aber das volle Evangelium mit der vollen Apokalyptik zusammengehalten wird, verschwindet die beiderseitige Verwandtschaft, geschweige denn die Identität.

Das gilt insbesondere von den messianischen Evangelienstellen. Die Eschatologie würde nur dann recht behalten, wenn sämtliche messianischen Aussagen restlos aufgingen in der Apokalyptik, d. h. wenn Jesus nicht in der Gegenwart Messias sein wollte, sondern erst in der Zukunft bei seinem Wiederkommen und durch sein Wiederkommen zum Gericht Messias zu werden hoffte. Die Äußerungen Jesu im Evangelium besagen das Gegenteil. In seinem gegenwärtigen Leben schon, in seinem Wirken, Leiden und Sterben will Jesus Messias sein und als solcher gehalten werden. Seine Wiederkunft zum Gerichte ist bloß der feierliche Abschluß und der höchste und endgültige Triumph seiner messianischen Offenbarung.

Johannes der Täufer läßt bei Jesus anfragen, ob er derjenige sei, der da kommen soll, d. h. der Messias, und Jesus antwortet mit dem Hinweis auf die durch ihn vollbrachten Wunderwerke, welche der Tradition zufolge den Anbruch und die Gegenwart der messianischen Periode kennzeichnen und somit den Wundertäter als bereits erschienenen und tätigen Messias ausweisen.[1] Sollte Johannes, wie die Eschatologen ohne Grund behaupten,[2] bei seiner Anfrage an den zum Gerichte kommenden apokalyptischen Menschensohn gedacht haben, dann ist es nur um so frappanter, wie Jesus die Antwort energisch auf den Boden der jetzigen Wirklichkeit herunterzieht und sich als bereits gekommenen, mitten im messianischen Wirken stehenden Heiland bezeugt.

Zu Cäsarea Philippi fragt Jesus nach den Ansichten der Menge und der Jünger über den Menschensohn, so wie er jetzt vor ihnen leibte und lebte. Petrus bekennt rundweg: „Du bist der Messias, der Sohn Gottes." Und Jesus belobigt den Apostel, erklärt seinen Glauben als übernatürlich geoffenbart und bestätigt ihn ohne irgendwelche Einschränkung. Dann „schärft er den Aposteln ein, sie sollen niemandem sagen, daß er der Messias sei".[3]

[1] Matth. 11, 5; Luk. 7, 22; vgl. Is. 30, 5; 61, 1.
[2] Loisy, L'Evangile et l'Eglise 54.
[3] Matth. 16, 20.

Die Samaritanerin sagt zu ihm: „Ich weiß, daß der Messias kommt, der Christus heißt. Wenn nun dieser kommen wird, wird er uns alles verkünden." Also nicht vom apokalyptischen Messias, der nur zum Richten kommt, spricht das Weib aus Samaria, sondern vom Messias, der „uns alles verkündet", der als Prophet auftritt, den die Liebe zu seinem Volke bewegt, nicht die Spekulation über das nahe Ende. Und Jesus erklärt: „Dieser Messias bin ich, der ich mit dir spreche." Die Samaritaner aber, vom Zauber seines Wortes gebannt, glaubten an ihn seiner Lehre wegen und sprachen: „Wir haben ihn selbst gehört und wissen, daß dieser wahrhaftig der Heiland der Welt ist."[1]

Den Blindgeborenen fragt Jesus: „Glaubst du an den Sohn Gottes?" Er antwortete und sprach: „Wer ist es, Herr, daß ich an ihn glaube?" Und Jesus sprach zu ihm: „Du hast ihn gesehen, und der mit dir redet, der ist es."[2] Darauf umringten ihn die Juden im Tempel und sprachen zu ihm: „Wie lange hältst du unsere Seele in Ungewißheit? Wenn du der Messias bist, so sag es uns frei heraus!" Jesus antwortete ihnen: „Ich sage es euch, und ihr glaubet nicht. Die Werke, welche ich tue im Namen meines Vaters, diese geben Zeugnis von mir."[3] Also nicht bloß will Jesus hienieden bereits Messias sein, sondern er verweist darauf, daß er die reellsten und untrüglichen Beweise für seine gegenwärtige Messianität geleistet habe.

Kurz darauf hat er sich vor dem höchsten Gerichtshofe der Nation über ebendieses Bekenntnis zu verantworten. Der Hohepriester fragt ihn: „Bist du der Messias, der Sohn des Gebenedeiten?" „Ich bin es," lautete die Antwort.[4] Kaiphas urgiert die Frage unter feierlichstem Eidschwur: „Ich beschwöre dich beim Namen des lebendigen Gottes, daß du uns sagest, ob du der Messias bist, der Sohn Gottes." „Du hast es gesagt," bestätigt Jesus.[5] „Du bist also der Sohn Gottes?" „Ihr selbst sagt es, ich bin's,"[6] spricht Jesus und fügt bei: „Ihr werdet den Menschensohn sitzen sehen zur Rechten des Allmächtigen, wiederkommend auf den Wolken des Himmels."[7]

Frage und Antwort sind von verblüffender Klarheit. Die Eschatologen behaupten umsonst, mit diesen letzten Worten wolle Jesus das Bekenntnis, daß er der Messias sei, in dem apokalyptischen Sinne deuten, daß er erst mit der Wiederkunft zum Gerichte Messias werde.[8] Jesus sagt vielmehr sehr bestimmt: Jetzt schon sei er der wirkliche Messias, und als Messias werde er wiederkommen am Ende der Zeiten.

[1] Joh. 4, 25 f. 41 f.
[2] Joh. 9, 35—37.
[3] Joh. 10, 24 f.
[4] Mark. 14, 61 f.
[5] Matth. 26, 63 f.
[6] Luk. 22, 67. 70.
[7] Mark. 14, 62; Matth. 26, 64; Luk. 22—69.
[8] Loisy l. c. 54.

Genau so spricht sich der Heiland vor Pilatus aus. Der Landpfleger fragt: „Bist du der König der Juden?“ d. h. der Messiaskönig?[1] „Du sagst es,“ antwortet Jesus bejahend.[2] Doch lehnt er sofort das Mißverständnis ab, als wolle er irdisch-weltlicher Messiaskönig sein: „Du sagst es, ich bin ein König. Doch ist mein Reich nicht von dieser Welt. Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, um der Wahrheit Zeugnis zu geben.“[3] König der Wahrheit will Jesus sein, der geistige Messias, und das schon jetzt, ja vom ersten Augenblick seines irdischen Daseins an; nicht erst beim künftigen Gerichte will er es werden. Sein messianisches Königtum ist nicht von dieser Welt, aber es existiert bereits in dieser Welt.

2. Aneignung und Ausbau des alttestamentlichen Messiasbegriffs.

Damit kommen wir unversehens zur positiven Entwicklung des Messiasbegriffes Jesu. Derselbe ergibt sich zum guten Teil schon aus der negativen, ablehnenden Haltung des Heilandes zum rabbinischen und apokalyptischen Messianismus seiner Zeitgenossen, wie denn auch jeder Schritt, den wir an Hand der Evangelien noch zu tun haben, zugleich wieder eine erneute Ablehnung dieses Messianismus bedeutet.

Vorab die Auffassung Jesu vom Reiche Gottes. Nach den bisherigen Ausführungen darf als sichere Erkenntnis gelten, daß Jesus weder im rabbinischen Sinne eine diesseitige, noch im apokalyptischen Sinne eine jenseitige Theokratie politisch materieller Natur begründen wollte. Vielmehr deutet alles darauf hin, daß sein Ideal auf ein geistiges, religiöses Reich Gottes hinzielt, diesseitig in seinen Anfängen, jenseitig in seiner Vollendung, übernatürlich seinem ganzen Wesen nach. Alle positiven Äußerungen Jesu über das Reich Gottes halten sich innerhalb dieses Rahmens.

Der Vorläufer Johannes hatte das Nahen des Reiches verkündet: „Tut Buße, denn das Himmelreich hat sich genahet!“[4] Dabei wies er mit dem Finger auf Jesus hin. Die gleiche Predigt nimmt Jesus wieder auf: „Er predigte das Evangelium vom Reiche Gottes und sprach: Erfüllet ist die Zeit, und das Reich Gottes hat sich genahet; tut Buße und glaubet dem Evangelium!“[5] Auch die Zwölfe sandte er vorerst mit der einfachsten Ankündigung der Reichsnähe in die Welt: „Predigt und sprechet: Das Himmelreich hat sich genahet.“[6] Das Nahen Jesu, der Beginn seiner Wirksamkeit kommt mithin dem Nahen und der beginnenden Verwirklichung des Himmelreiches gleich.

---

[1] Daß dies der richtige Sinn der Frage sei, ergibt sich aus Luk. 23, 2.
[2] Luk. 23, 3; Mark. 15, 2; Matth. 27, 11.
[3] Joh. 18, 36 f.
[4] Matth. 3, 2; Mark. 1, 4; Luk. 3, 3.
[5] Mark. 1, 14 f.; Matth. 4, 17.
[6] Matth. 10, 7.

Der Predigt vom Nahen des Reiches schließt sich unmittelbar die Offenbarung der Wundermacht des Heilandes an. Nicht nur er selbst bezeichnet seine Schritte mit Wundern,[1] sondern er überträgt die Gewalt, Wunder zu wirken, auch auf seine Jünger und Mitverkünder des Reiches: „Heilet die Kranken, erwecket die Toten, machet die Aussätzigen rein, treibet die Teufel aus. . . ."[2] Durch Verrichtung dieser messianischen Taten sollte nicht bloß der Beweis erbracht werden dafür, daß das Reich im Anzuge,[3] sondern daß es bereits gegenwärtig sei: „Wenn ich mit dem Geiste Gottes die Dämonen vertreibe, dann ist ja das Reich Gottes zu euch gekommen."[4] Seine Siege über die Dämonen betrachtet er als lauter Schläge gegen das Reich Satans und als lauter Triumphe des angekommenen Reiches Gottes. Genau so ruft er die übrigen Wunder als Beweise in die Schranken für das angebrochene Himmelreich.[5]

Gleichzeitig macht er sich an die Verkündigung des neuen Reichsgesetzes. Durch Städte und Flecken ziehend, predigt er in den Synagogen, auf den öffentlichen Plätzen, an den Seen, an Berghalden, überall seine Lehre. Dieselbe ist so sehr die Charta magna des Himmelreiches, daß sie kurzweg die „frohe Botschaft (Evangelium) des Reiches Gottes",[6] „das Geheimnis des Reiches Gottes",[7] „die Predigt des Reiches Gottes"[8] genannt wird. „Bis auf Johannes dauerten Gesetz und Propheten; von da an wird die frohe Botschaft des Reiches verkündet."[9] Auch der Kleinste aus denen, welche die Reichsbotschaft aufnehmen, ist deshalb größer als selbst Johannes, der bloß Vorbote des Reiches war.[10] Unter Hinweis auf seine Person und sein Evangelium kann Jesus den Pharisäern sagen: „Siehe, das Reich Gottes ist unter euch."[11]

Grundbedingung des Eintritts in das Reich ist darum eben die gläubige Aufnahme des Evangeliums.[12] Dazu kommt die geistige Wiedergeburt „aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste"[13] zur Vergebung der Sünden,[14] sowie eine neue Lebensführung auf Grund dieser geistigen Wiedergeburt und nach den Geboten des Evangeliums.[15] So setzt das Reich Gottes bei jedem einzelnen Menschen eine gänzliche innere Umwandlung voraus und verlangt daher eine entschiedene ritterliche Gesinnung und Tatkraft. Wer das „Reich Gottes und seine Gerechtigkeit" nicht über alles

[1] Matth. 4, 23.
[2] Matth. 10, 8; Luk. 9, 2; 10, 9
[3] Luk. 9, 10.
[4] Matth. 12, 28.
[5] Matth. 11, 4—6.
[6] Matth. 4, 14 f.; Luk. 8, 1.
[7] Mark. 4, 11.
[8] Luk. 9, 2.
[9] Luk. 16, 16; Matth. 11, 12.
[10] Matth. 11, 11; Luk. 7, 28.
[11] Luk. 17, 21.
[12] Mark. 16, 16; Joh. 3, 18. 36.
[13] Joh. 3, 3. 5; vgl. Matth. 28, 19; Mark. 16, 15 f.
[14] Mark. 4, 12.
[15] Matth. 7, 21; 19, 18. 21; Mark. 4, 11 ff.; Luk. 6, 46; 19, 11.

schätzt und sucht,[1] wer „die Hand an den Pflug legt und zurücksieht",[2] wer nicht alles hintansetzt und wo nötig verläßt,[3] wer nicht bereit ist, selbst das eigene Leben in die Schanze zu schlagen,[4] um das Reich Gottes zu gewinnen, der taugt nicht für dasselbe.

Da wird es begreiflich, daß das Reich Gottes nur langsam und unter steten Mühen sich ausbreiten kann. Weder wird es durch einen irdischen Staatsstreich im Sinne der Rabbiner sich blitzartig und unter großem äußerem Gepränge ankünden, noch wird es im Sinne der Apokalyptik als fertige Malkuth einst vom Himmel fallen.[5] Ganz klein und unscheinbar beginnt es, so daß die Großen der Erde gar nicht darauf achten. Und ganz allmählich wächst es heran wie das Senfkorn, bis es zu einem Baume wird, und von innen heraus wirkt es wie der Sauerteig, bis es die ganze Welt umgestaltet hat.[6] Wie das Getreide ruhig keimt und treibt und in die Ähren schießt und blüht und schließlich als reife Frucht eingeheimst wird, so ist es mit dem Reiche Gottes[7] und mit den Kindern des Reiches.[8] Die Juden erweisen sich als unfruchtbares Erdreich; „darum wird das Reich Gottes von ihnen genommen und einem Volke gegeben, welches die Früchte desselben hervorbringt."[9] „Und es wird das Evangelium des Reiches in der ganzen Welt gepredigt werden, allen Völkern zum Zeugnisse,[10] und alsdann wird das Ende kommen"[11] — das Gericht.

Das Gericht ist das Eingangstor zum jenseitigen Gottesreiche. Es schließt sich vor dem Satansreiche und ver-

---

[1] Matth. 6, 33; Luk. 12, 31.
[2] Luk. 9, 62.
[3] Matth. 5, 29 f.; Mark. 9, 45; 10, 23; Luk. 9, 61; 18, 29 f.
[4] Matth. 10, 39; Luk. 14, 26.
[5] Luk. 17, 20 f.
[6] Matth. 13, 31 ff.; Mark. 4, 30 ff.; Luk. 13, 19 ff.
[7] Mark. 4, 26—29.
[8] Matth. 13, 38. [9] Matth. 21, 43.
[10] Gegenüber der von manchen radikalen Kritikern erhobenen Behauptung, Jesus habe das Himmelreich in engem Partikularismus auf die Juden beschränken wollen, beweisen Max Meinertz, Jesus und die Heidenmission, Münster, Aschendorff 1908, und Friedrich Spitta, Jesus und die Heidenmission, Gießen, Töpelmann 1909, daß der Heiland sein messianisches Heil auch auf die Heiden ausdehnen wollte. Vgl. dazu J. B. Mayor, Did Christ contemplate the admission of the Gentiles into the kingdom of heaven? Expositor 1909, Nov. 385—399. Der gewiß unverdächtige Spitta äußert sich a. a. O. 109 geradezu: „In direktem Gegensatze zu Harnacks Urteil, daß die Heidenmission nicht in Jesu Horizonte gelegen habe, begnüge ich mich nicht mit der Meinung, daß er sie seinen Jüngern nach seiner Auferstehung ans Herz gelegt, sondern daß diese Aufgabe von Anfang an vor seiner Seele gestanden, und daß er ihr nicht bloß nicht ausgewichen, wenn ihm Heiden in den Weg traten, sondern diese auch aufgesucht habe durch Reisen in ihre Gebiete. So kann man von Jesus geradezu als vom ersten christlichen Missionar sprechen, der nicht bloß durch seinen ‚intensiven Universalismus' den Grund zur christlichen Heidenmission gelegt hat, sondern dessen Tätigkeit ihren Beginn bedeutet." [11] Matth. 24, 14.

dammt zu den Qualen der Hölle alle jene Menschen, welche hienieden zur Herrschaft des Bösen gehörten; es öffnet sich umgekehrt den Kindern des Gottesreiches, welche endgültig „Besitz nehmen vom Reiche, das ihnen bereitet war seit Grundlegung der Welt".[1] Das Reich Gottes auf dieser Erde ist nämlich in seiner Gesamtheit wie in seiner Anwendung auf den einzelnen Menschen nur Anfang, nur Vorstufe, nur Vorbereitung des jenseitigen und ewig dauernden Himmelreiches. Als endgültige Vollendung steht also das Reich immer noch aus. Es ist erst im Nahen begriffen,[2] und wir müssen stetsfort um seine Ankunft bitten: „Dein Reich komme."[3] So oft Jesus vom Eingehen ins Reich Gottes redet, setzt er das Reich in diesem Sinne als künftiges Ereignis voraus.[4] So oft er die Angehörigen des Gottesreiches auf Erden selig preist, stellt er ihnen das jenseitige Gottesreich als Lohn in Aussicht: „Denn ihrer ist das Himmelreich"; „Denn sie werden Gott anschauen";[5] „Dann werden die Gerechten leuchten wie die Sonne im Reiche meines Vaters";[6] „Und sie werden kommen von Aufgang und Niedergang, von Mitternacht und Mittag und zu Tische sitzen im Reiche Gottes";[7] „Ihr sollt essen und trinken an meinem Tische in meinem Reiche";[8] „Ich werde mit euch von diesem Gewächse des Weinstocks einen neuen Wein trinken im Reiche meines Vaters."[9]

Wenn in dieser Schilderung der Reichsseligkeit auch Töne mitklingen, welche an sinnlich-irdische Genüsse gemahnen, so sind sie doch nur bildlich zu fassen. Die ganze Reichslehre Jesu ist so wesentlich geistig, und er schließt die grobsinnlichen Ideen seiner Umgebung so entschieden aus, daß wir in den angeführten Äußerungen lediglich eine anschauliche Darstellung der übersinnlichen Wonne und Seligkeit des Himmelreiches zu erblicken haben.

Anders konnte sie den Jüngern, die durchaus irdisch gesinnt waren, und dem Orientalen, der nur durch Bilder sprechen will und fast nur durch sie lernen kann, nicht erklärt werden. So stellt denn Jesus das Himmelreich ständig dar unter dem Gleichnisse eines Ostermahls, eines Hochzeitsmahls, eines Freudenmahls, das er den Seinen bereitet, und bei dem er selbst umhergeht, um die Gäste zu bedienen.[10] Das entschleierte, mit irdischen Augen nicht sichtbare und der fleischlichen Gesinnung unfaßbare Bild der Reichsseligkeit ist „das ewige Leben" bei Gott und mit Gott samt den unaussprechlichen Freuden, die daran sich knüpfen.

[1] Matth. 25, 34.
[2] Luk. 19, 12 ff.
[3] Luk. 11, 2.
[4] Matth. 5, 20; 7, 21; Mark. 9, 47; 10, 15. 23 ff.
[5] Matth. 5, 3—12.
[6] Matth. 13, 43.
[7] Matth. 8, 11; Luk. 13, 29.
[8] Luk. 22, 30.
[9] Matth. 26, 29.
[10] Luk. 22, 2. 16. 18. 30. 37.

Demnach liegt der Schwerpunkt und die Vollendung der messianischen Reichsidee Jesu in der Zukunft, nicht in der Gegenwart. Immer richtet er unseren Blick aufwärts und vorwärts, aus dem hienieden unter vielen Mühsalen sich entwickelnden Reiche und Reichsleben in die selige Vollendung des Himmelreiches. Hoffnung, Erwartung, Sehnsucht nach der unendlichen Vollendung und Beglückung im Jenseits, das ist der Grundcharakter der Religion Christi und des Christentums.

Aber nicht ausschließlich. Gründung und Entwicklung des Reiches vollziehen sich in der gegenwärtigen Welt. Das Senfkorn des Reiches Gottes wird in die Erde geworfen, keimt in und auf der Erde, wächst und reift seine Frucht, bevor es durch die Ernte des jüngsten Gerichtes in den Himmel eingebracht wird.[1] Dort wird nur geerntet, was hier gesät ward.[2] Erdenzeit der Aussaat, Ewigkeit des Erntesegens, und in der Mitte der große Tag des Gerichtes, an dem Aussaat und Ernte gewürdigt und nach Verdienst gewertet werden. Nichts Unvermitteltes, nichts Sprunghaftes, nichts Einseitiges im messianischen Reiche Jesu. Geistige Herrschaft Gottes im Menschen und über den Menschen auf Erden und ewige Herrschaft über ihn im Himmel, und wiederum geistige Annäherung des Menschen an Gott hier und unlösbare Vereinigung mit Gott dort oben, und all das durch Vermittlung Jesu: das ist die Reichsidee Christi und des Christentums.

Demgemäß prägt Jesus auch den Begriff Menschensohn. Wir wissen, daß er diesen Messiastitel mit Vorliebe geführt hat.[3] Bei Daniel 7, 13 f. bezeichnet derselbe aber den Messias ausschließlich als transzendenten Richter der Welt und glorreichen Fürsten des jenseitigen Gottesreiches. Jesus will allerdings Menschensohn in diesem vollendeten Sinne sein, ja vor allem in diesem Sinne.[4] Aber nicht bloß. Er bevorzugt den Titel Menschensohn wohl gerade deshalb, weil er einerseits, der Prophetie zufolge, die jenseitige Würde und Herrlichkeit des Messias aussprach, anderseits, der Wortbedeutung nach, sich ohne Schwierigkeit auf das ganze diesseitige Wirken und Leben des Heilandes anwenden ließ.

So weitet denn Jesus diesen messianischen Amtsnamen erdwärts und erdweit aus. Als Menschensohn wird er zum Verkündiger der frohen Botschaft des Reiches und zum Träger des

---

[1] Matth. 13, 39 ff. [2] Gal. 6, 7 f.

[3] Vgl. F. Bard, Der Sohn des Menschen. Eine Untersuchung über Begriff und Inhalt und Absicht solcher Jesusbezeichnung. Wismar, Bartholdi 1908.

[4] Matth. 9, 27; 10, 23; 13, 41; 16, 27 f.; 24, 30. 37 ff.; 25, 31; 26, 64; Mark. 8, 38; 13, 26; 14, 62; Luk. 9, 26; 12, 8. 40; 17, 22 ff.; 18, 8; 21, 27. 36; 22, 69.

Heilswerks.[1] Als Menschensohn hat er die Gewalt, Sünden nachzulassen[2] und dem mosaischen Gesetze gegenüber seine eigene Lehrgewalt und Handlungsweise zu betonen.[3] Als Menschensohn streut er den Samen des Reiches Gottes in die Seelen[4] und ruft die Sünder zur Teilnahme an diesem Reiche.[5] Als Menschensohn ist er gekommen nicht zu verderben, sondern zu retten, nicht um bedient zu werden, sondern um zu dienen und sein Leben dahinzugeben als Erlösung für viele.[6] Als Menschensohn hat er nicht, wo er sein Haupt hinlege.[7] Als Menschensohn muß er vieles leiden, vom Volke verworfen, von den Schriftgelehrten und Hohenpriestern verurteilt werden, sterben und am dritten Tage wieder auferstehen.[8] Dann erst kommt er als Menschensohn auf den Wolken des Himmels, von den Engeln begleitet, im Angesicht der ganzen Erde, um Gericht zu halten, über die Bösen die verdiente Strafe der Hölle zu verhängen und die Guten ins Reich des Vaters heimzuholen. Demnach legt sich Jesus den Namen und Titel Menschensohn durchaus nicht bloß in der eschatologischen Bedeutung bei, die er bei Daniel besitzt, sondern er füllt den ganzen messianischen Beruf, die ganze messianische Tat hinein, die mit der Menschwerdung beginnt und erst in der Ewigkeit voll ausgewirkt wird.

Damit tritt der Menschensohn an die Stelle des Davidsohnes. Alles, was sich laut alttestamentlicher Prophetie an innerem Wahrheitsgehalt im messianischen Ausdruck Sohn Davids fand, überträgt Jesus auf die Benennung Menschensohn. Die rein zeitliche, irdische, politische Auffassung des Davidsohnes, wie sie den meisten Zeitgenossen eigen war, mußte der Heiland ablehnen. Ja, um einer gänzlich verkehrten Idee von seiner Messianität vorzubeugen und nicht an seiner eigenen Person und Sache zum Verräter zu werden, sah sich Jesus gezwungen, selbst die im Alten Testamente gegossene Form „Sohn Davids" teilweise preiszugeben.

Gott hatte von Anfang das messianische Heil als Herrschaft, Königtum angekündigt und dementsprechend den Messias als Herrscher, König. Es war dies das glücklichste Bild, das er wählen konnte, und dieses Bild entsprach auch ganz der Wirklichkeit, wofern es geistig, nicht materiell und irdisch gefaßt wurde. Um es dem Volke der Auserwählung noch zugänglicher zu machen, verständlicher, populärer, kündete er den Erlöser an als König Israels, als König aus der glänzenden Dynastenfamilie Davids,

[1] Matth. 11, 19; 12, 32; 16, 13; Luk. 7, 34; 11, 30; 12, 10; 22, 48.
[2] Matth. 9, 6; Mark. 2, 10; Luk. 5, 24.
[3] Matth. 12, 8; Mark. 2, 28; Luk. 6, 5.
[4] Matth. 13, 37.
[5] Matth. 9, 13; Mark. 2, 17; Luk. 5, 32.
[6] Matth. 18, 11; 20, 28; Mark. 10, 45; Luk. 9, 56; 14, 10.
[7] Matth. 8, 20; Luk. 9, 58.
[8] Matth. 12, 40; 17, 9. 12. 21; 20, 18; 26, 2. 24. 45; Mark. 8, 31; 9, 8. 30; 10, 33; 14, 21. 41; Luk. 9, 22. 44; 18, 31; 24, 7. 26; Joh. 3, 14; 8, 28; 12, 34.

der ewig herrschen und die Überfülle alles Segens über Land und Leute bringen sollte. Wiewohl diese Verheißungen zumeist im Gewande schillernder zeitlicher Pracht und Macht erscheinen, sollten sie dennoch offenbar lediglich oder doch hauptsächlich nur die bildliche Schale und Form sein für die geistigen Güter und Wohltaten der messianischen Zeit. Selbst in jenen Stellen des Alten Testamentes, in denen der Messianismus die glühendsten nationalen und materiellen Farben annimmt, tritt der Sohn Davids immer noch als Wundertäter, Priester und Lehrer der Wahrheit und Gerechtigkeit auf, ausgerüstet mit den erlesensten Geistesgaben Gottes, gesandt zum Heile und zur Wohlfahrt aller Völker.

Unverkennbar spricht aber aus dem Alten Testamente auch der zunehmende Hang der Israeliten, das messianische Reich und seinen Fürsten, den Sohn Davids, mehr und mehr nationalpolitisch zu deuten, und als Jesus auftrat, verstand man unter dem Sohne Davids, wie wir gesehen, zumeist nur mehr einen rassigen jüdischen Nationalheros. Der Judaismus hatte die Schale und Form als Kern und Inhalt der messianischen Verheißung gedeutet.

So war Jesus genötigt, die Form zu zerschlagen, um den wahren Gehalt seiner messianischen Person und Sendung zu retten. Er duldet bloß, daß man ihn Sohn Davids heißt. Er läßt den Sohn Davids hinter den Menschensohn zurücktreten, ja beinahe verschwinden.

Wohl wird er zum voraus vom Engel angekündigt als „Sohn des Allerhöchsten, dem Gott, der Herr, den Thron seines Vaters David geben wird, und er wird herrschen über das Haus Jakob in Ewigkeit, und seines Reiches wird kein Ende sein".[1] Doch folgt gleich die durch und durch geistige Deutung dieser Herrschaft: „Du sollst seinen Namen Jesus heißen, denn er wird sein Volk befreien von seinen Sünden."[2] Wohl wird stets die Abstammung Jesu aus dem Geschlechte Davids betont.[3] Denn eine Preisgabe dieser Abstammung wäre nicht bloß eine Verleugnung der geschichtlichen Tatsache gewesen, sondern auch der Preisgabe seiner Messianität gleichkommen, da der Messias aus dem Hause Davids hervorgehen mußte.[4] Auch wenn ihn die Volksmassen als Sohn Davids begrüßen,[5] darf er die Ovation nicht ablehnen, ohne seine messianischen Ansprüche zu verleugnen. Und wenn gar Blinde und Notleidende ihn als Sohn Davids um seine Hilfe anflehen,[6] so heilt und hilft er nicht bloß aus unendlicher Milde seines Herzens, sondern weil der Messias nach dem Propheten als Wundertäter sich ausweisen mußte.[7]

---

[1] Luk. 1, 32. [2] Matth. 1, 21.
[3] Matth. 1, 1—6; Luk. 1, 27. 32. 69; 2, 4.
[4] Joh. 7, 42. [5] Matth. 21, 9. 15; Mark. 11, 10.
[6] Matth. 9, 27; 15, 22. 30 f.; Mark. 10, 47 f.; Luk. 10, 38 f.
[7] Is. 29, 18 ff.; 35, 2 ff.; 61, 1.

Er wehrt sich aber entschieden gegen die pharisäische Annahme, als sei der Messias seinem Wesen nach bloß Davids leiblicher Nachkomme und seinem Berufe nach bloß Nachfolger Davids im weltlichen Königtum,[1] und nie in seinem Leben heißt er sich selbst Sohn Davids, um nicht das verzerrte rabbinische Messiasbild als echt anzuerkennen.

Übrigens paßte der glorreiche Titel „Sohn Davids" dem Heiland wohl auch deshalb weniger, weil er hienieden vor allem der „Gottesknecht", der Erlöser und Sünderheiland im eigentlichen Sinne des Wortes sein wollte.

Bevor er die königliche Herrschaft über das Gottesreich antreten konnte, mußte er dasselbe erst in die Welt einführen und die einzelnen Menschen wie die ganze Menschheit als solche in das Reich Gottes, das durch die Sünde zerstört worden war, wieder eingliedern. Erst Mittler und Gründer des Reiches, dann König desselben. So will denn Jesus schlechthin der Mittler, Erretter, Erlöser sein. Wie die hellenische Welt diese Titel ihren siegreichen, politische Befreiung bringenden Heldenkönigen verlieh, so nimmt auch Jesus den Namen „Erretter", „Erlöser" für sich in Anspruch. Er übersetzt für sich das Wort „Messias" mit dem anderen „Retter der Welt".[2] Allein bei ihm handelt es sich um geistige Erlösung von Sünde und Schuld. Von ihm hatte der Engel gesprochen: „Du wirst seinen Namen Jesus (Erretter, Erlöser, Heiland) nennen, denn er wird sein Volk erlösen von seinen Sünden."[3] Jetzt bestätigt Jesus selbst diese Deutung seines Namens und zeichnet damit das Hauptprogramm seines messianischen Wirkens als sündelösende Tätigkeit: „Der Menschensohn ist gekommen zu suchen und selig zu machen, was verloren war."[4]

Niemand, der die Evangelien gelesen hat, wird bezweifeln können, daß der Kampf gegen die Sünde und die Zurückführung des sündigen Menschen zu Gott die eine Großtat des Lebens Jesu war. Nicht nur seine religiöse Tätigkeit geht darin auf, sondern selbst die leiblichen Wohltaten und Wundertaten haben immer wieder dieses eine Ziel: Erlösung von der Sünde, Vergebung der Sünden. Er heilt den Lahmen am Teiche Bethesda und ermahnt ihn: „Siehe, du bist geheilt worden; sündige nun nicht mehr, damit dir nicht Schlimmeres widerfahre."[5] Er befreit das ehebrecherische Weib aus den Händen seiner pharisäischen Ankläger und spricht: „Gehe hin und sündige nicht mehr."[6] Er nimmt die große Sünderin im Hause des Simon in Schutz, gibt ihr die tröstliche Versicherung: „Deine Sünden sind dir vergeben" und bemerkt zu den staunenden Pharisäern: „Ihr werden

[1] Matth. 22, 42 ff.; Mark. 12, 35—37; Luk. 20, 41 ff.
[2] So bei Joh. 4, 25 u. 42. [3] Matth. 1, 21.
[4] Luk. 19, 10; Matth. 18, 11.
[5] Joh. 5, 14. [6] Joh. 8, 11.

viele Sünden vergeben, weil sie viel geliebt hat."[1] Ehe Jesus den Gichtbrüchigen heilt, sagt er zu ihm: „Deine Sünden sind dir vergeben." Und da die Pharisäer das als einen Eingriff in die Machtsphäre Gottes und demnach als Gotteslästerung taxieren, stellt Jesus fest und beweist durch das darauffolgende Wunder, daß „der Menschensohn Macht hat, auf Erden Sünden zu vergeben".[2] Kurz, das Wirken des Heilandes zielt pragmatisch immer und immer darauf ab, die Sündenvergebung zu vermitteln und selbst zu erteilen.

Aber auch und vor allem darauf, Sündennachlaß den Menschen zu erwerben und zu verdienen. Wir wissen, daß der Mittler im Buche Isaias als Knecht Gottes beschrieben wird, der die Krankheit und Sünde des Volkes auf sich nimmt und durch sein stellvertretendes Leiden sühnt. Das Evangelium wendet diese Weissagung vom Knecht Gottes auf Jesus an. In merkwürdiger Weise geschieht das besonders an einer Stelle des ersten Evangeliums.[3] Daselbst wird gesagt, daß auch die leiblichen Wundertaten, welche Jesus an den Menschen wirkte, zu dem Zweck geschehen seien, welche Jesus an den Menschen wirkte, zu dem Zwecke geschehen seien, damit das Isaiaswort in Erfüllung ginge: „Er hat unsere Gebrechen auf sich genommen und unsere Krankheiten getragen." Tiefsinnig wird damit wiederum das gesamte Leben Jesu auf den messianischen Zentralgedanken bezogen: stellvertretende Sühne und Erlösung von der Sünde und den Folgen der Sünde.

Dabei bleibt aber doch das Leiden und der Tod Jesu die eigentliche Erlösungstat. Es hat sich uns früher gezeigt, daß Jesus seinen messianischen Beruf vor allem in seinem Leiden, in seinem Tode und der darauffolgenden Auferstehung erblickt. Selbst sein Lehrauftrag und die ganze übrige messianische Verkündigung und Tätigkeit treten vor der Großtat seines Leidens zurück. Zugleich versicherte er in einem fort, daß dadurch nur die alttestamentliche Weissagung in Erfüllung gehe, der gemäß der Messias leiden und sterben und so in seine Herrlichkeit eingehen müsse.[4] Er will mithin als Gottesknecht im Sinne der Psalmen und des Propheten Isaias durch sein stellvertretendes Leiden die Sünden der Menschheit sühnen und so die Menschheit erlösen.

Ausdrücklicher noch spricht er diesen Zweck seines messianischen Berufes in den johanneischen Worten aus: „Gleichwie Moses die Schlange in der Wüste erhöhet hat, so muß der Menschensohn erhöhet werden, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe. Denn so sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab, damit

[1] Luk. 7, 47 f. [2] Mark. 2, 1 ff.
[3] Matth. 8, 17; vgl. 1. Petr. 2, 24.
[4] Luk. 18, 13 f.; 24, 26; Matth. 16, 21.

jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe. Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn selig werde . . . Ich bin der gute Hirt. Der gute Hirt gibt sein Leben hin für seine Schafe."[1]

Genau dasselbe besagt die Antwort, die er nach den Synoptikern an die Zebedäiden richtete: „Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, bedient zu werden, sondern zu dienen und sein Leben als Lösegeld für viele hinzugeben."[2]

An dieses große Programmwort, in welchem er bei Anbruch der Leidenswoche die ganze Erlösungslehre zusammendrängt, schließt sich das andere, gesprochen in der Nacht unmittelbar vor seinem Tode. Beim letzten Abendmahle nahm er das Brot, dankte, brach es und gab es den Jüngern, indem er sprach: „Dieses ist mein Leib, der für euch hingegeben wird.[3] Gleicherweise nahm er auch den Kelch nach dem Mahle und sprach: „Dieses ist mein Blut des Neuen Bundes, das für viele wird vergossen werden zur Vergebung der Sünden."[4] Es bedarf weder einer Erklärung, noch viel weniger eines Beweises, daß Jesus damit selbst seinen Tod als Sühne für die Sünden der Menschheit und als Erlösung von der Sünde hinstellt.

Ebenso selbstverständlich ist es aber auch, daß die moderne liberale Theologie mit dem sühnenden, sündentilgenden Messias nichts anzufangen weiß. Nicht allein weil sie den Heiland als bloßen Menschen faßt, der einer solchen Sühnetat gar nicht gewachsen sei, sondern vor allem deshalb, weil sie dem Menschen Jesus einen realen Messiasberuf gar nicht zuerkennen kann bei ihrer prinzipiellen Leugnung der übernatürlichen Offenbarung. Sie suchte darum vorerst, mit gänzlicher Übergehung der johanneischen Jesusworte, die aufgeführten synoptischen Äußerungen Jesu über seinen Sühneberuf und Sühnetod als spätere Eintragungen in die Evangelien zu signalisieren oder doch als nachträgliche teilweise Umbildungen des Evangelientextes.[5] Allein Gründe für die kritische Beanstandung dieser synoptischen Stellen sind keine aufzutreiben.

---

[1] Joh. 3, 14—17; 10, 11.
[2] Matth. 20, 28; Mark. 10, 45.
[3] Luk. 22, 19 f.
[4] Matth. 26, 28; Mark. 14, 24 und Luk. 22, 20 lassen die vier letzten Worte weg, unbeschadet des Sinnes des Gesamttextes.
[5] So Johannes Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen, Vandenhoeck 1900, 197—201; Hans Georg Hollmann, Die Bedeutung des Todes Jesu nach seinen eigenen Aussagen auf Grund der synoptischen Evangelien, Tübingen, Mohr 1901, 142—148; Loisy, Les Evangiles synoptiques I, Macon 1907, 181. Früher hielt Loisy an der Echtheit der einschlägigen Synoptikerstellen noch fest, änderte aber dann seine Ansicht im Anschluß an Andersen, Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus 1902.

Wie der Leipziger Professor Ludwig Ihmels richtig bemerkt,[1] kommt alles darauf hinaus, daß dieselben zu dem modernen Christusbilde nicht passen, das man sich gemacht hat. Ihre Echtheit wird denn auch von den Spitzen der liberalen Kritik fast durchweg anerkannt[2] und wird schließlich selbst von sämtlichen Kritikern gern hingenommen, wofern anders man sich dazu versteht, die fraglichen Stellen als Infiltrationen aus der pauliniſchen Theologie gelten zu lassen. Das einzig ist der im Ernste umstrittene Punkt. Paulus verkündigt in immer neuen Weisen und mit größtem Nachdruck die Sündenvergebung und Sündentilgung durch Christi Tod. Das ist das Hauptstück seines Evangeliums, „daß Christus für unsere Sünden gestorben ist“,[3] daß Christus „gestorben und auferstanden ist, damit er über die Toten und Lebendigen herrsche“,[4] daß „Christus für alle gestorben ist, damit, die da leben, nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist“,[5] daß „Christus uns erlöst hat vom Fluche, da er zum Fluche für uns geworden ist“,[6] daß „ein Mittler ist zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus, der sich selbst zum Lösegeld für alle hingegeben hat“.[7] „Der Kreuzestod war zwar allen Christen von höchster Wichtigkeit, aber für Paulus war er schlechthin die Tat und das Werk Christi . . . Seine Predigt war die Verkündigung der durch Kreuz und Auferstehung geschehenen Erlösung. Dies bot ihm einen so unerschöpflichen Inhalt des Trostes und der Ermahnung, daß alles übrige dem gegenüber ganz zurücktrat.“[8]

Darin gehen wir alle einig. Dieser Sachverhalt spricht evident aus allen Schriften des Völkerapostels heraus. Die Meinungen scheiden sich erst, wo es sich um das Verhältnis der pauliniſchen zur gemeinchristlichen und evangelischen Erlösungslehre handelt. Während sämtliche neutestamentlichen Texte und alle nachchristlichen Jahrhunderte es nahelegen, daß der hl. Paulus die in Keim und Grund von Jesus selbst gegebene und von den ersten Jüngern weitverkündete Erlösungslehre in ein ausgiebig und allseitig entwickeltes System gebracht habe, wissen die modernen Kritiker, denen zufolge das messianische Werk Jesu in der eschatologischen Reichsverkündigung aufgehen soll, zu berichtigen, daß Paulus der

[1] Wer war Jesus? 4. Aufl., Leipzig, Deichert 1908, 57. Vgl. dazu K. Müller, Unser Herr, Gr.-Lichterfelde-Berlin, Runge 1906, 31—33.

[2] Harnack, Wesen des Christentums 101; O. Holtzmann, Leben Jesu, 1901, 365; Wellhausen, Das Evangelium Matthäi, 1904, 122 ff.

[3] 1. Kor. 15, 3. [4] Röm. 14, 9.

[5] 2. Kor. 5, 14. 15. [6] Gal. 3, 13.

[7] 1. Tim. 2, 5 f. Vgl. noch Apg. 20, 28; Röm. 4, 25; 5, 6—9; 14, 15; 1. Kor. 5, 7; Gal. 1, 3 f.; 2, 20; Eph. 2, 15 f.; 5, 2. 25—27; Kol. 2, 13 f.; 1. Thess. 5, 9 f.; Tit. 2, 13 f.; Hebr. 9, 15. 26—28; 13, 12.

[8] Harnack, Über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, Christliche Welt, Marburg 1905, 319.

Erfinder, Urheber der Lehre vom sühnenden Erlösungstode Jesu sei. Seiner Predigt, seinen Schriften und seinem gewaltigen Einflusse sei es zuzuschreiben, daß in kürzester Frist sich die gesamte Urkirche zum neuen christologischen und soteriologischen Dogma bequemt habe. Bald sei es ihm gelungen, die ganze christliche Lehrauffassung auf die Erlösungstheorie zu stimmen. Selbst die drei ersten Evangelisten hätten sich dieser eindrucksvollen Auffassung Pauli nicht mehr zu erwehren vermocht. Sie nahmen, wie man uns sagt, die Idee vom Sühnetod Jesu aus den bereits vorliegenden Paulinen herüber und entlehnten insbesondere dem ersten Korintherbriefe die entscheidenden Abendmahlsworte. So neuestens Johannes Weiß,[1] Hans Heinrich Wendt,[2] Georg Hollmann,[3] Paul Wernle,[4] Bolliger,[5] Hausrath[6] u. a. protestantische Forscher. Loisy unternahm es wieder, ihre Hypothese im Namen der Kritik als Dogma zu verkünden.[7]

Und die Gründe dafür? Man höre und staune! „Dem Anscheine nach dürfte der Text des Markus über die Erlösung vieler durch Christi Tod[8] paulinisch sein; es scheint, als sei der Abendmahlsbericht ebendesselben Evangelisten durch Paulus um die Erlösungsidee bereichert worden; Jesus scheint den Kelch und das Brot dargereicht zu haben mit Bezugnahme auf den bevorstehenden Tod und die künftige Wiedervereinigung mit den Seinen im Reiche Gottes, doch ohne den sühnenden Charakter und die erlösende Bedeutung seines Todes hervorzuheben. Die Worte Jesu bei Lukas,[9] welche sich auf den Sühnetod beziehen, scheinen nachträglich aus dem Korintherbriefe des Paulus[10] hinzugekommen zu sein. Die Darstellung des Abendmahls bei Markus[11] scheint auf einer Erzählung zu beruhen, welche derjenigen des Lukas ähnelt, nur dürfte dasjenige, was er über das Blut des Bundes sagt, nach der Lehre des Paulus hinzugefügt worden sein. Das zweite Evangelium, so von der Redaktion des Paulus beeinflußt, dürfte sodann seinerseits wieder das erste Evangelium des Matthäus beeinflußt haben. Der synoptischen Darstellung der Abendmahlszene würde mithin ein ursprünglich kürzerer Bericht vorausgegangen sein,

[1] Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes 197 ff.

[2] Die Lehre Jesu, 2. Aufl., Göttingen, Vandenhoeck 1901, 505 f.

[3] Die Bedeutung des Todes Jesu nach seinen eigenen Aussagen auf Grund der synoptischen Evangelien, Tübingen, Mohr 1901.

[4] Die Anfänge unserer Religion, 2. Aufl., Tübingen, Mohr 1904, 79 f.

[5] Das Messiasgeheimnis bei Markus, Schweizerische theologische Zeitschrift 1906, 98—132.

[6] Jesus und die neutestamentlichen Schriftsteller I, Berlin, Rothe 1908, 300. 308.

[7] L'Evangile et l'Eglise, Paris 1902, 69—73; Autour d'un petit livre, Paris 1903, 122 s. 237 s.; Les Evangiles synoptiques, I (1907), 96. 100. 116 s. 181; II (1908) 540 s.

[8] Mark. 10, 45. [9] 22, 19 f.

[10] 1. Kor. 11, 24 f. [11] 14, 22 ff.

in welchem wohl der Gedanke an den zukünftigen Tod, nicht aber die paulinischen Elemente vom sühnenden Charakter des Todes Jesu sich fanden."[1] Man traut seinen Augen nicht bei dieser Geschichtsbaumeisterei. „Es scheint . . ., es dürfte . . ., es würde . . ., es müßte . . ., es könnte . . ." Das ist alles! Und daraus folgt der Schluß: also die einschlägigen Stellen der Synoptiker gehören nicht dem Evangelium des Heilandes an, sondern der Theologie des Paulus! Eine bodenlosere Evangelienkritik läßt sich denn doch wohl kaum denken.

Ein näherer Vergleich der Abendmahlsberichte bei Paulus[2] einerseits, bei den Synoptikern anderseits würde, trotz der großen und wesentlichen Ähnlichkeiten all dieser Berichte, auch eine derartige Verschiedenheit aufweisen, daß eine Entlehnung aus dem Korintherbriefe ausgeschlossen ist. Das gilt insbesondere bezüglich des Sühnecharakters des Todes Jesu. Lukas, der „Pauliner" unter den Synoptikern, übergeht bei Darreichung des Kelches die Worte: „Tut dies, so oft ihr davon trinket, zu meinem Andenken," Worte, welche sich bei Paulus finden; statt ihrer setzt der Evangelist die Worte: mein Blut, „welches für euch vergossen wird", ein Nachsatz, der sich bei Paulus nicht findet. Markus und Matthäus ihrerseits verleihen der Sühnidee Ausdruck bei Darreichung des Kelches, nicht aber bei Darreichung des Brotes, indes wir bei Paulus das gerade Gegenteil beobachten. Dazu fügt Jesus bei den zwei Synoptikern bei, sein Blut werde . . . „für viele" vergossen werden, indes der paulinische Abendmahlsbericht diese Worte nicht enthält. Die zweite synoptische Hauptstelle, derzufolge Jesus „sein Leben hingibt als Erlösung für viele", hat keine Parallele bei Paulus. Wohl hat 1. Tim. 2, 5 f. große Ähnlichkeit damit: „Jesus Christus hat sich als Lösegeld hingegeben." Doch folgt der Beisatz „für alle", statt der synoptischen Formel „für viele". Freilich decken sich beide Ausdrücke inhaltlich, die formelle Verschiedenheit jedoch schließt eine Entlehnung durch die Evangelisten aus. Das erst recht, wenn wir bedenken, daß die synoptische Stelle im Gefüge einer Episode steht, welche bei Paulus fehlt. In Anbetracht dieses Kontextes könnten nicht die Synoptiker, sondern allein Paulus der borgende Teil sein, wenn überhaupt ein borgender Teil vorhanden wäre. Somit stammen die Evangelienstellen, welche die Erlösung durch Jesus ausdrücklich enthalten, nicht aus den Paulinen.

Auch die Erlösungslehre an sich kann nicht erst durch Paulus aufgekommen und durch ihn auf die synoptischen Evangelien übergegangen sein. Die Gegner könnten ihre Behauptung höchstens damit stützen, daß die synoptische Erlösungslehre sachlich

[1] L'Evangile et l'Eglise 72; Autour d'un petit livre 237 s.
[2] 1. Kor. 11, 24 f.

sich nicht unterscheidet von der paulinischen. Aus dieser Harmonie ziehen sie denn auch wirklich ohne Bedenken den Schluß: die Synoptiker geben nicht die Anschauungen des Heilandes wieder, sondern die Theorie Pauli. Merkwürdig! Würde die paulinische Sühnidee bei den Evangelisten fehlen, dann hieße es zweifellos: „Da seht ihr, daß Paulus dem Heiland diese Idee unterschoben hat, sonst würden wir sie doch auch bei den Evangelisten finden! Da sie nun aber auch bei den Evangelisten steht, heißt es: Da seht ihr, daß die Evangelisten um Pauli willen dem Heiland diese Anschauungen unterschieben!"

Offenbar ergibt sich aus der Übereinstimmung der evangelischen und paulinischen Berichte der einzig berechtigte Schluß: Beide Teile berichten dasselbe nach zwei verschiedenen, parallellaufenden Urquellen, welche ihrerseits nur in den Berichten der Urjünger ihren Grund haben können und somit auf Äußerungen Jesu selbst zurückgehen. Gern oder ungern anerkennt fast die gesamte Kritik diesen Sachbestand.[1]

Zum gleichen Resultate würden wir übrigens auch dann gelangen, wenn die Erlösungslehre nur bei Paulus vorgefunden würde, indes sie bei den Evangelisten gar nicht oder nur in Anlehnung an Paulus aufgezeichnet wäre. Denn einmal steht fest, daß zwischen Paulus und den Urapostеln „in der Verkündigung von Jesus Christus . . . keine Differenzen bestanden haben. Wir dürfen also gewiß sein, daß das, was Paulus *Tatsächliches* von Jesus Christus berichtet, nahezu so zuverlässig und wertvoll ist, als hätten es die persönlichen Jünger Jesu selbst erzählt . . . Eine Kontroverse hierüber hat es bei den Aposteln nicht gegeben".[2]

Diese von *Harnack* festgestellte Grundansicht über die paulinische Christustradition bewährt sich am deutlichsten in unserer Frage. Paulus trägt die Lehre vom Erlösungstode Jesu nicht vor als seine eigene Ansicht, die eben erst nach Anerkennung durch die apostolische Kirche ringt. Vielmehr setzt er überall voraus, daß sie *allen Kirchen, an welche er schreibt, bekannt und geläufig sei und einen Grundbestandteil der apostolischen Predigt* ausmache. Ausdrücklich betont er: „Ich habe euch zu-

[1] Vgl. *Jülicher*, Zur Geschichte der Abendmahlfeier in den ältesten Kirche 1892; A. *Harnack*, Dogmengeschichte, 3. Aufl., I, Leipzig 1894, 64; E. *Haupt*, Über die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte 1896; F. *Schultzen*, Das Abendmahl im Neuen Testament 1896; R. A. *Hoffmann*, Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi 1896; P. *Lobstein*, La doctrine de la sainte cène 2. éd., 1899; W. *Schmiedel*, Die neuesten Ansichten über den Ursprung des Abendmahls, Protestantische Monatshefte 1899; J. *Wellhausen*, Das Evangelium Matthäi 1904, 122—126; Das Evangelium Lucä 1904, 121.

[2] *Harnack*, Über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, Christliche Welt, Marburg 1905, 319.

vörderst weitergegeben, was ich auch empfangen habe, daß Christus für unsere Sünden gestorben ist."[1] Dieser zentrale Lehrpunkt des pauliniſchen Evangeliums ist also vorpauliniſch. Vor und mit dem Völkerlehrer predigten ihn die ersten Zeugen alle. Er gehörte zum Heilsgut der ältesten christlichen Generation.

Dieser Tatbestand wird nicht bloß von positiveren Kritikern, wie Karl Müller,[2] Paul Feine[3] und Julius Kaftan[4] festgestellt; auch William Wrede[5] und Johannes Weiß,[6] welche den Gegensatz zwischen Christus und Paulus künstlich zu schaffen suchen, sind außerstande, den Nachweis zu erbringen, daß die Erlösungslehre Pauli nicht schon wesentlich in der ersten Gemeinde vorhanden war. Ja, Adolf Jülicher muß geradezu anerkennen, Paulus habe „in der Genugtuungs-, Erlösungs- und Christuslehre die Urgemeinde für sich". Sonach „verflache sich die Kluft zwischen Paulus und dem vorpauliniſchen Christentum außerordentlich" und „wir sehen teils Jesus, teils die Urapostel ihm über den Graben hin die Hand reichen".[7]

Ein Blick in die nichtpauliniſchen Schriften des Neuen Testaments erhärtet diese Darstellung. „Das Blut Jesu Christi, des Sohnes Gottes, macht uns rein von aller Sünde."[8] „Ihr seid erlöst mit dem kostbaren Blute Christi als eines unbefleckten und makellosen Lammes."[9] So und ähnlich tönt es aus den Schriften der Altjünger heraus, und was wir von der ersten Predigt des Evangeliums aus der Apostelgeschichte überhaupt wissen, läuft fast restlos darauf hinaus, daß in Christus allein Heil, Rettung, Erlösung, Vergebung der Sünden ist. Wiederum kann Harnack nicht umhin, einzugestehen: „Es ist in keinem anderen Heil, ist auch kein anderer Name den Menschen gegeben, darinnen wir sollen selig werden, als in dem Namen Jesu Christi — das ist das Bekenntnis der christlichen Kirche. Mit diesem Bekenntnisse hat sie begonnen; auf dieses Bekenntnis sind ihre Märtyrer gestorben, und aus ihm schöpft sie noch heute wie vor achtzehnhundert Jahren ihre Kraft. Den ganzen Inhalt der Religion, das Leben in Gott, die Vergebung der Sünde, den Trost im Leiden, bindet sie an diese Person."[10] Und anderswo: „Daß jene beiden Stücke (Tod und Auferstehung für unsere Sünden) für die Urgemeinde Hauptstücke gewesen sind, hat noch niemand bezweifelt; auch Strauß hat es nicht in Abrede gestellt, und der große Kritiker Ferdinand Christian Baur hat anerkannt, daß sich die älteste Christenheit auf

[1] 1. Kor. 15, 3. [2] Unser Herr 42 f.
[3] Paulus als Theologe, Gr.-Lichterfelde-Berlin 1906, 76—78.
[4] Jesus und Paulus, Tübingen, Mohr 1906.
[5] Paulus, 2. Aufl., Tübingen, Mohr 1907, 96 f.
[6] Paulus und Jesus, Berlin, Reuther & Reichard 1909, 5 f.; 51 f.
[7] Paulus und Jesus, Tübingen, Mohr 1907, 34 f.
[8] 1. Joh. 1, 7. [9] 1. Petr. 1, 19.
[10] Das Christentum und die Geschichte, 5. Aufl., Leipzig, Hinrichs 1904, 3.

dem Bekenntnisse zu ihnen auferbaut hat."[1] Ein anderes Evangelium kannte die Christenheit nie.

Wer davon abgeht, stellt sich ohne weiteres außerhalb des Christentums. Wer immer aber behauptet, dieses Evangelium sei durch Paulus gemacht worden, setzt ein Unmögliches als wirklich geschehen voraus: nämlich daß gleich schon wenige Jahre nach Jesu Tod das Evangelium des Heilandes auf einen ganz anderen, wesentlich und wissentlich unrichtigen Boden gestellt wurde, unter gemeinsamer, einträchtiger Zustimmung der Altjünger, und zwar durch einen Mann, welcher nicht dem Jüngerkreise angehörte, vielmehr sich demütig als Neuling bekannte und als solcher allgemein bekannt war! Eine Kritik, welche zu einer so ungeheuerlichen Alternative sich bequemen muß, wird dadurch einfach erdrückt. Sie beweist deutlicher als alle positiven Darstellungen, daß der Erlösungstod und die Erlösungslehre zum innersten Wesen der messianischen Verkündigung Jesu gehören.

Stellen wir die gewonnenen Resultate zusammen. Vor allem zeigte sich uns, daß die messianischen Auffassungen Jesu dem judaistischen Messiasbegriffe seiner Zeitgenossen durchaus fremd gegenüberstanden. Einzig den Parusiegedanken, den Ausblick auf seine Wiederkunft am Ende der Zeiten hatte er mit der rabbinischen und apokalyptischen Theologie gemein. Den nationalpolitischen Messianismus jedweder Form und Fassung lehnte er des entschiedensten ab und damit im Grunde auch wieder das einzige, was ihn mit dem zeitgenössischen Judentum scheinbar noch verband, die von letzterem ebenso nationalpolitisch gefaßte Parusielehre.

So wird begreiflich, daß Jesus als Messias seinem Volke um so fremder blieb, je mehr dieses auf die spätjüdischen, vom Alten Testament so grundverschiedenen Messiaserwartungen eingeschworen war und blieb. Das synagogale Judentum konnte nur einen vollkommenen Rabbiner als Messias anerkennen, dessen Werk und Wort und Wandel und Wahrheit innert dem engen Pfahlbau des talmudischen Satzungswesens sich hielt, und dessen Reich eine Weltmacht mit rein jüdischer Kirchturmspolitik war. Der Heiland aber kam auf den Schultern weder des offiziellen Rabbinertums, noch der ebenso partikularistischen Eschatologie, sondern auf dem gottgesetzten Grunde des Alten Testamentes, verneinend den irregeleiteten Messianismus, welchen die spätjüdische Borniertheit aus dem Alten Testamente herausdeutete.

Nichts spricht klarer aus den messianischen Äußerungen Jesu heraus als das Bewußtsein, daß er den alttestamentlichen Messiasbegriff allseitig hochhalte und erfülle. Wo immer er von seinem „Gekommensein" oder „Gesandtsein" redet, wie immer er sich über sein messianisches Beginnen ausdrückt, ob er von seinem

[1] Harnack, Wesen des Christentums, 98.

Eintritt in diese Welt, von seinem Leben, seiner Lehrtätigkeit, seinen Wundern, seinem Leiden, seinem Tod und seiner Auferstehung spricht, stets bleibt er sich bewußt, daß er die alttestamentliche Weissagung und Ankündigung vom Messias erfüllt, daß die ganze Schrift an ihm in Erfüllung gehen muß, daß auch kein Jota vom Messias ausgesagt wurde bei Moses und den Propheten, ohne durch ihn verwirklicht zu werden.

Halten wir die messianischen Elemente des Alten Testaments, die wir herausgestellt, zusammen mit dem tatsächlichen messianischen Bekenntnis und Geschehnis des Evangeliums, so springt die wesentliche Einheit des alttestamentlichen und evangelischen Messianismus in die Augen. Hier wie dort der Sohn Davids, Menschensohn, leidende Gottesknecht — vom Immanuel, Gottessohn Jesus werden wir besonders zu handeln haben —, der Stifter und König des Gottesreiches in dieser und der künftigen Welt. Darum kann Jesus auch fortwährend sich auf das Alte Testament berufen zum Erweise seiner Messianität. „Forschet in den Schriften; sie sind es, welche Zeugnis ablegen von mir."[1] Mit solchen und ähnlichen Worten weist er die Juden, die sich an seinem messianischen Wirken ärgern,[2] von ihrer rabbinischen Gesetzespedanterie auf den echten messianischen Wahrheitsgehalt der alttestamentlichen Offenbarung.

Doch geht die messianische Idee Jesu in der alttestamentlichen nicht auf. Er *interpretiert* die auf ihn bezügliche Weissagung in ganz selbständiger Weise. Es läßt sich nicht leugnen, daß neben der geistigen, religiösen, universalistischen und übernatürlichen Oberströmung der messianischen Prophetie auch eine irdische, partikularistisch-nationale, sehr natürliche Nebenströmung durch den Alten Bund flutet. Wohl mochten scharfe Geister und starke Herzen es herauslesen, daß diese nur Hülle und Sinnbild für jene war. Aber erst Jesus hob die Messiasidee ganz aus den Banden des Nationalen, Irdisch-sinnlichen und Diesweltlichen heraus und erklärte mit meisterlicher Entschiedenheit jede andere Auffassung der messianischen Vorherverkündigung und Erwartung als durchaus verfehlt. Wir haben das zur Genüge gesehen.

Jesus *harmonisiert* den alttestamentlichen Messianismus. Es war durchaus nichts Leichtes oder gar Selbstverständliches, daß alle messianischen Weissagungen auf ein und dieselbe Person sich beziehen und wie sie in ein und derselben Person ihre Erfüllung finden können. So wandte man bis auf Jesus die isaianischen Lieder vom Gottesknecht nie auf den Messias an, sofern wenigstens als wir auf die noch vorhandenen jüdischen Schriften angewiesen sind. Den danielschen Menschensohn mit dem Sohne Davids zu vereinen, das mühsam aufzubauende Reich Gottes mit dem glorreich vollendeten, schien wohl den wenigsten möglich. Jesus vereinigt in

[1] Joh. 5, 39. [2] Joh. 5, 9—47.

harmonischer Wirklichkeit all das in seiner Person und in seinem Werke. Er ist der durchaus übernatürliche, präexistierende Menschensohn Daniels, aber zugleich der wirklich menschgewordene, durch und durch menschliche. Als Menschensohn wie als Davidide wird er die messianische Herrschaft und Macht antreten, aber erst, nachdem er als demütiger Gottesknecht gepredigt, gelitten und sich in den Tod dahingegeben hat für die Sünden des Menschengeschlechtes. Durch seine Lehrtätigkeit wirbt er für das Reich Gottes, durch seinen Tod bewirkt er den Eintritt in das Reich Gottes und in Auferstehung und Herrlichkeit nimmt er Besitz vom Reiche Gottes. So reiht sich bei ihm und in ihm Weissagung an Weissagung in herrlichster Harmonie, der ganze Messianismus des Alten Testamentes wird zu einer fortlaufenden Prophetie, und diese wieder bildet nicht eine Theorie mit so und so vielen Paragraphen, sondern sie ist ein lebendiger Organismus, verkörpert in der einen lebenswahren Person Jesu Christi selbst.

Damit hat Jesus den alttestamentlichen Messianismus auch idealisiert. Nirgends bemüht er sich, bloß die Weissagung Buchstaben um Buchstaben zu kopieren. In meisterlicher, großzügiger Weise erfüllt er die Ankündigung, ohne sich durch dieselbe Schranken setzen zu lassen. Er zeigt sich als Herrn des Alten so gut wie des Neuen Bundes: „Den Alten wurde gesagt ... Ich aber sage euch ...!" Das ist eine nicht zu verkennende Majestätssprache. Und ihr entsprechend handelt er auch. Was die Alten weder vermuteten noch faßten, erhebt er zum Hauptgesetze seines Gottesreiches: die Liebe. Was die Alten nicht für angängig hielten, macht er kurzerhand zur Tatsache: die Proklamation eines Evangeliums der Gnade im Gegensatz zum Gesetze der Furcht. Was die Alten jedenfalls erst in zweiter Linie erwarteten, das stellt er in den Vordergrund seiner messianischen Lehre und Tätigkeit: die Erlösung von Sünde und Schuld durch das stellvertretende Leiden und Sterben des Messias. Vor Christus mochte die alttestamentliche Messiasprophetie als ein mächtig leuchtendes Licht erscheinen. Durch die Erfüllung in Christus wurde es so sonnenhaft überstrahlt, daß es weniger als vorwärtsleuchtende Fackel erscheint denn als von Christus auf den Alten Bund zurückgeworfenen Schatten Jesu.

Das ist die spezifisch christliche Messiasidee, Beruf, Werk und Person des Messias Jesus, nur daß die Gottheit Jesu noch nicht mit in Anschlag gebracht worden ist. Erfüllung und gnadenreiche Überstrahlung des alttestamentlichen Messianismus; Korrektur und entschiedenste Ablehnung des judaistischen Messianismus, wie die meisten Zeitgenossen Jesu ihn auffaßten, sei es nach rabbinischer, sei es nach apokalyptischer Note. Gar nichts zu tun hat damit der moderne Messiasbegriff der jüngsten Hyperkritik. Für sie darf Jesus lediglich ein gelungener Abklatsch des genannten

judaistischen Messianismus seiner Zeit sein. Jesus muß entweder aus dem pharisäischen Rabbinismus oder der eschatologischen Apokalypse sich entwickeln und bald diese, bald jenen verkörpern unter Zugabe eines genialen, persönlichen Einschlags. Das ist alles. Begreiflich, der moderne Evolutionismus, für den es überhaupt keine übernatürliche Offenbarung gibt, sondern lauter natürliche Entwicklung, vermag unmöglich eine andere Lösung des Messiasproblems zu geben, wiewohl eine solche Lösung der geschichtlichen Wirklichkeit und, wie wir gesehen haben, insbesondere dem messianischen Selbstzeugnisse Jesu widerspricht.

Drittes Kapitel.

Ursprung des messianischen Bewußtseins Jesu.

I. Ursprung des Messiasbewußtseins Jesu nach dem modernen Kritizismus.

Das Problem. — Gläubige und ungläubige Lösung. — Das Messiasbewußtsein als Ergebnis einer psychologischen Evolution des Innenlebens Jesu — nach dem Rationalismus — nach der radikalen und liberalen Kritik — nach der liberal-konservativen protestantischen Theologie. — Alle diese Erklärungsversuche sind resultatlos und psychologisch widersinnig.

Bis anhin haben wir die Tatsache bewiesen, daß Jesus sich während seines ganzen öffentlichen Lebens in steigender, nachdrücklicher Offenbarung als Messias bezeugt und den Inhalt seines Messiastums in eigenartiger, überaus hoheitsvoller Selbständigkeit gedeutet hat.

Je auffälliger und merkwürdiger aber diese Riesentatsachen sind, desto lauter und eindringlicher rufen sie der Frage: Wie kam Jesus dazu, sich als Messias zu betrachten? Woher schöpfte er die Überzeugung, der Messias zu sein, und zwar der Messias in dem angegebenen Hoheitssinne? Wo und wie ist sein Messiasbewußtsein entsprungen?

Nicht bloß nach der positiv-gläubigen, sondern auch nach skeptischer und ungläubiger Beurteilung bildet diese Frage einen „Kernpunkt der Frage nach dem Wesen des Christentums überhaupt."[1] Mit ihrer Beantwortung steht und fällt entweder die christusgläubige oder die modern-kritische Auffassung der Person Jesu.

[1] Ernst Kühl, Das Selbstbewußtsein Jesu, Gr.-Lichterfelde-Berlin, Runge 1907, 86 f.

Für das gläubige Christentum ist die Beantwortung der gestellten Frage sehr einfach. Es sieht in Jesus Christus den ewigen Gottessohn, der vom himmlischen Vater in die Welt gesandt wurde, um als Messias die gefallene Menschheit zu erlösen. Damit ist das ganze Geheimnis vom Ursprung des Messiasbewußtseins Jesu gelöst. Jesus hat seinen Messiasberuf vom Himmel auf die Erde gebracht. Sein Messiasbewußtsein ist somit mit seinem vorzeitlichen, präexistenten Wesen verbunden und gegeben. Es macht den Grund und die Wurzel der Menschwerdung und des irdischen Lebens Jesu aus, weit entfernt, erst diesem Leben entquollen zu sein und sich nach und nach entwickelt zu haben.

Anders die moderne religionsgeschichtliche und religionspsychologische Hyperkritik. Wie sie das Christentum nur als eine Frucht der natürlichen Menschheitsentwicklung und als ein Durchgangsstadium der moralischen, intellektuellen und religiösen Evolution des Menschengeschlechtes betrachtet, so betrachtet sie auch den Heiland Jesus Christus nur als ein Glied und einen Faktor dieser natürlichen Entwicklung. Sie erblickt in ihm einen bloßen Menschen ohne himmlisches Vorleben und göttliche Natur, einen Menschen, wie eben alle Menschen sind. Nur hat dieser Mensch — ob infolge wahnwitziger Selbsttäuschung, ob nach providentieller Fügung, bleibt dahingestellt — an eine außerordentliche, messianische Lebensaufgabe geglaubt und diesen Lebensberuf auch zum Segen der Menschheit durchgelebt.

Damit stellt sich aber die moderne Kritik vor das Rätsel, wie in dem Menschen Jesus das Bewußtsein einer solchen Lebensaufgabe und eines so ganz unerhörten, eigenartigen Lebensberufes entstehen konnte. Die ungläubige und halbgläubige Kritik schuldet sich selbst die Lösung dieses Rätsels, weil sonst ihre ganze Messiasanschauung und ihre Anschauung über die Person und das Werk Jesu Christi überhaupt in der Luft hängt. Wenn es ihr nicht gelingt, eine durchwegs gesicherte und allseitige Erklärung dafür zu geben, so ist das der beste und entscheidende Beweis, daß die Kritik falsche Bahnen eingeschlagen hat, indem sie dem Christentum aller Jahrhunderte gegenüber eine rein menschliche Auffassung des Wesens und der Person Jesu befürwortet.

Zum voraus ist klar, daß die Gegner das Messiasbewußtsein des Heilandes psychologisch als Ergebnis einer allmählichen Evolution des Innenlebens Jesu begreiflich machen müssen und daß sie es anders gar nicht begreiflich machen können, noch dürfen. Einerseits wollen sie ja eben den Messias Jesus in den Kreis der natürlichen Entwicklungen und der rein menschlichen Geschichtsbetrachtung hineinbannen. Anderseits gehen sie von der Überzeugung aus, daß Jesus wirklich anfangs und von Natur aus kein Messiasbewußtsein besaß, indes es später bei ihm unleugbar zutage tritt. Es

hat sich also mittlerweile, zwischen dem Früher und Später seines Lebens, eingestellt. Und weil das nicht etwa geschehen konnte auf Grund einer übernatürlichen Offenbarung und Gnadenführung von seiten Gottes — bestreitet der Gegner doch grundsätzlich die Möglichkeit einer solchen Offenbarung und Gnadenleitung —, so muß das messianische Bewußtsein Jesu hervorgewachsen sein aus seinem natürlichen Erlebnis, d. h. aus seinen äußeren Lebensschicksalen und aus seiner inneren ethischen Veranlagung und Seelenverfassung. Auf diesen Standpunkt stellt sich denn auch wirklich die rationalistische und die rationalisierende Jesus-Forschung.

Der Rationalismus verneint jeden objektiven Messiasberuf Jesu und nimmt demgemäß an, der Mann von Nazareth habe in arger Selbsttäuschung sich mehr und mehr in das messianische Bewußtsein hineingearbeitet, getragen von seiner tiefen Religiosität, getrieben von seiner Umgebung und seinen Erfolgen, gegängelt von seiner eigenen Phantasie.

Das klassische Beispiel dieser „psychologischen Erklärung" des messianischen Bewußtseins Christi ist und bleibt das „Leben Jesu" von Ernst Renan. Der französische Romancier betrachtet die außerordentlich vollkommene Gottesidee Jesu und die daraus sich ergebende innige Vereinigung mit Gott „gewissermaßen als den Keim seiner ganzen Kraft"[1] und als den Ausgangspunkt seiner späteren religiös-messianischen Entwicklung. Im Gegensatz zum Judentum[2] erkennt Jesus in Gott seinen Vater und fühlt sich mit ihm in so steter, tiefer Innerlichkeit geeinigt, wie nur ein Kind mit seinem Vater eins sein kann.[3] „Gott spricht mit ihm nicht wie mit einem Außenstehenden; Gott ist in ihm; er weiß sich eins mit Gott und schöpft aus seinem Herzen, was er von seinem Vater sagt. Er lebt im Schoße Gottes mittelst einer ununterbrochenen Mitteilung; er sieht ihn nicht, aber er hört ihn . . . Er glaubt in unmittelbarem Verkehr mit Gott zu stehen; er hält sich für den Sohn Gottes . . . Nicht als wäre Jesus mit einem Schlage zu dieser hohen Ansicht von selbst gekommen. Doch bleibt es wahrscheinlich, daß er von den ersten Schritten an vermeinte, mit Gott in jenem Verhältnisse zu stehen, in welchem der Sohn zu seinem Vater steht."[4]

Diese beglückende Überzeugung von seinem Gottessohn-Bewußtsein drängte ihn, auch seinen Mitmenschen dasselbe Glück zu vermitteln. Er lehrte sie demgemäß, Gott als Vater zu erkennen und mit ihm wie Kinder und Söhne zu verkehren. Das schien ihm das wahre, von den Propheten geweissagte Himmelreich, das sehnsüchtig erwartete Reich Gottes zu sein.[5] Der Gründer dieses „wahren Gottesreiches, des Reiches der Sanften und Demütigen,

[1] La Vie de Jésus, Berlin, Springer 1863, 53.
[2] L. c. 53. 54. [3] L. c. 54.
[4] L. c. 55. [5] L. c. 56—63.

das ist der Jesus der ersten Tage, jener keuschen und ungetrübten Tage, während welcher die Stimme seines Vaters in seinem Herzen einen reineren Widerhall fand. Damals wohnte Gott einige Monate, ein Jahr vielleicht, wahrhaftig auf der Erde."[1]

Da kam die unglückselige Wendung. Beeinflußt durch die Predigt des Täufers Johannes, durch die ungestümen messianischen Hoffnungen der ihn umgebenden Volkskreise und viel mehr noch durch die Evolution seiner eigenen Ideen, ersetzte Jesus das immanente, im süßen Kindergottes-Bewußtsein bestehende Gottesreich durch ein äußeres, realistisch und zugleich transzendent gedachtes. Ein wirkliches theokratisches Königtum sollte gegründet werden. Um die Gründung desselben zu ermöglichen, sollte die gegenwärtige sündige Welt zuerst durch eine plötzliche Katastrophe umgewandelt werden in eine überirdische, himmlische. Eine weitere ebenso plötzliche Katastrophe sollte sodann die Gottesherrschaft auf der neuen Erde vollenden.[2] Eine radikale Umwälzung, die sich sogar auf die Natur erstreckte, war von jetzt an der Grundgedanke Jesu.[3]

Daß er selbst berufen sei, sie durchzuführen, daran konnte er im Ernste keinen Augenblick zweifeln. War doch, wie gesagt, „die Überzeugung, daß er der Sohn Gottes, der Vertraute seines Vaters, der Vollstrecker seines Willens sei, bei ihm so tiefgründig, daß sie wahrscheinlich nicht nachträglich entstanden war, sondern auf die Wurzeln seines eigenen Wesens zurückging."[4] Wenn er aber berufen war, das messianische Werk der Gründung des Gottesreiches zu vollbringen, so hatte er offenbar auch als Messiaskönig dieses künftige Reich zu beherrschen. Er war also im Vollsinn des Wortes der Messias.[5] Von dieser „mehr und mehr ihn vergewaltigenden Idee besessen, wandelte er von jetzt an mit einer eigentlich verhängnisvollen Kaltblütigkeit den Weg, den ihm sein erstaunliches Genie und die außerordentlichen Verumständungen seines Lebens gewiesen hatten,"[6] überall die frohe Nachricht vom demnächstigen Anbruch des Reiches Gottes verkündigend und die Menschen darauf vorbereitend.[7] In seinem unerhörten Enthusiasmus erwartete er jeden Tag den glorreichen Anbruch der neuen Weltzeit.[8]

Doch sollte er bald einsehen, daß er sich getäuscht in der Annahme, das Reich Gottes im Triumphe und ohne große Schwierigkeiten herbeizaubern zu können. Neben einer kleinen Gemeinde von gläubigen Schülern stand die große Masse des Volkes und vor allem die Pharisäerpartei, welche sich verletzt fühlte dadurch, daß er die Träger des Mosaismus beiseite schob, das Gesetz selbst in den Hintergrund drängte und auf ein Messiasreich sann, das zu ihrem politisch-nationalen Messianismus in strengem Gegen-

[1] L. c. 57. [2] L. c. 81—93.
[3] L. c. 85. [4] L. c. 85.
[5] L. c. 94. [6] L. c. 93.
[7] L. c. 93 ss. [8] L. c. 219—228.

satz stand. Und je mehr sich die Ideen Jesu über das Reich und sein Kommen klärten und vertieften, desto mehr spitzte sich auch der Gegensatz zu den pharisäischen Judäern zu. Bereits nahmen letztere eine bedrohliche Haltung an, und es war vorauszusehen, daß die Krise für den Nazarener einen verhängnisvollen und wohl gar tödlichen Ausgang nehmen werde. So machte sich denn Jesus erst mit der Vermutung und schließlich mit dem bestimmten Gedanken vertraut, er könne nicht jetzt schon, sondern erst nach vorangegangenem Leiden und über Tod und Grab hinaus als glorreicher danielscher Menschensohn das Reich Gottes aufrichten und regieren.[1] In der Tat aber begrub man mit seinem Tode auch die Idee von einem solchen Gottesreiche. „Diese realistische Anschauung von der Ankunft Gottes war lediglich eine Wolke gewesen, ein vorübergehender Irrtum."[2]

Dieser Irrtum und mithin das Messiasbewußtsein Jesu selbst ist freilich nur erklärlich und verzeihlich in Anbetracht der psychologischen Verfassung Jesu. Jesus war ein Enthusiast, ein exaltierter Mensch, ein religiöser Schwärmer, ein Ekstatiker, ein Visionär.

„Fortgerissen von einer ins Ungeheuerliche sich steigernden Begeisterung, gezwungen zu einer jeden Tag mehr exaltierten Predigt, war Jesus nicht mehr frei. . . . Oft war man zur Annahme versucht, seine Vernunft trübe sich. Er litt an Angstgefühl und innerer Beklemmung. Die eindrucksvolle Vision vom Reiche Gottes flimmerte stetsfort vor seinen Augen und machte ihn schwindlig. . . . Sein über die Maßen leidenschaftliches Temperament trug ihn jeden Augenblick über die Grenzen der menschlichen Natur hinaus. Sein Werk war kein vernünftiges mehr. . . . Bisweilen war er hart und bizarr. Seine Jünger verstanden ihn nicht mehr und wurden von einem gewissen Furchtgefühl vor ihm befallen. . . . Zeitweise hielten sie ihn für einen Wahnsinnigen."[3] „Der Wahnsinnige streifte bei ihm den inspirierten Menschen; nur hat der Wahnsinnige nie Erfolg. Bis jetzt ist es der Verrücktheit noch nie gelungen, einen entscheidenden Einfluß auf den Gang der Menschheit auszuüben,"[4] wie Jesus ihn ausgeübt hat.

In diesem letzteren Geständnis liegt das Selbstgericht der Renanschen Hypothese über den Ursprung des messianischen Bewußtseins Jesu. Ganz abgesehen von ihrem Widerspruch mit dem Tatsachenevangelium, muß eine Psychologie Jesu falsch sein, welche denjenigen zum Wahnsinnigen stempelt oder doch zu einem halluzinierten Tropf, „dem jeder von uns sein Bestes verdankt",[5] „der eine Bewegung hervorgerufen hat, an deren Anfang ein Mensch von kolossalen Dimensionen stehen muß",[6] „der in sich

[1] L. c. 229—293.
[2] L. c. 57.
[3] L. c. 226—227.
[4] L. c. 55.
[5] L. c. 202.
[6] L. c. 319.

alles vereinigt hat, was immer nur Gutes und Erhabenes in unserer Natur vorhanden ist",[1] „der auf dem Gipfel der menschlichen Größe steht",[2] „der für alle Zeiten unübertreffbar ist, was immer auch die Zukunft bringen mag"[3] und „den alle Jahrhunderte preisen werden als den größten unter den Menschenkindern".[4]

Von einer solch zweizüngigen, widerspruchsvollen und unsinnigen Theorie wandte sich denn auch die liberal-protestantische Kritik mit energischen Gesten ab. In Frankreich selbst schrieb Edmund Stapfer, der Dekan der protestantisch-theologischen Fakultät zu Paris, die markigen Sätze: Jesus „hat sich als den Messias ausgegeben. Das ist bewiesen, es ist gewiß. Wie ist er dazu gekommen? Durch Wahnsinn oder nicht? Das ist, so will uns scheinen, die einzige Alternative, die sich von jetzt an stellen läßt zwischen Gläubigen und Ungläubigen".[5] „Renan hat gesagt: Durch seinen Erfolg geblendet hielt Jesus sich für den Messias. Er war geistesgesund zu Anfang seiner Wirksamkeit, er war es nicht mehr am Schluß derselben, und seine Geschichte, wie Renan sie erzählt, ist trotz aller vom letzteren vorgebrachten Entschuldigungen die Geschichte der stetig zunehmenden Überreiztheit eines Menschen, welcher begonnen hat mit dem nüchternen Sinn, dem Klarblick, der moralischen Gesundheit eines edlen und schönen Genies und der geendet hat mit krankhafter, an Wahnsinn grenzender Überspanntheit. Das Wort Wahnsinn ist von Renan nicht ausgesprochen worden, aber der Gedanke findet sich auf jeder Seite ausgedrückt. Wohlan, die Tatsachen widersprechen einer solchen Erklärung."[6]

So schlägt sich denn Stapfer zu den „Gläubigen", d. h. er nimmt unter Ablehnung des schroff rationalistischen Standpunktes an, Jesus habe sich nicht eingebildet, der Messias zu sein, sondern er sei wirklich der Messias gewesen. Vom übernatürlichen Messiastum des Glaubens ist jedoch gar nicht die Rede, weder bei Stapfer noch bei irgendeinem Anhänger der liberalen Schule. Jesus ist ihnen lediglich ein von der Natur oder, wenn man will, von der natürlichen Vorsehung reich veranlagtes Genie, berufen, in religiöser Hinsicht die Evolution der Menschheit zu fördern, genau so, wie etwa Plato und Aristoteles die wissenschaftliche, Michelangelo und Goethe die künstlerische Entwicklung zu fördern von Gott berufen waren. War demnach Jesus bei all seiner Größe ein bloßer Mensch mit einem das menschliche Maß, mensch-

[1] L. c. 326. [2] L. c. 320. [3] L. c. 327.
[4] L. c. 327. Die eingehende Widerlegung der psychiatrischen und psychopathischen Jesuskritik folgt im zweiten Bande dieses Werkes.
[5] E. Stapfer, Jésus-Christ avant son ministère, 2me éd., Paris 1896, XI.
[6] E. Stapfer, Jésus-Christ pendant son ministère, 2me éd., Paris 1879, 300.

liche Kraft und menschliche Natur nicht übersteigenden Messiasberuf, dann muß sich sein Messiasbewußtsein auch nach und nach evolviert, psychologisch entwickelt haben.

Wir sehen denn wirklich, daß der Mann von Nazareth unter der liberalen Schule genau den renanschen rationalistischen Prozeß durchmacht, mit dem einzigen Unterschied, daß man sich bemüht, seinen messianischen Entwicklungsgang als objektiv begründet, nicht als eingebildete Überspanntheit hinzustellen. Sachlich hat die liberale Entwicklungstheorie seit Renan nichts gelernt. Sie gleicht derjenigen des französischen „Dekorationsmalers" fast Strich um Strich.

Schon Stapfer leugnet wie Renan ein ursprüngliches Messiasbewußtsein Jesu. Jesus stand wohl in inniger moralischer Verbindung mit Gott, und diese Vereinigung war so tief und zart, daß Gott ihm als Vater erschien, und er sich als ethischen Gottessohn wußte.[1] Dabei fühlte er in sich den Drang, für Gott, seinen Vater, Großes zu vollbringen und auch anderen die Kindschaft Gottes zu vermitteln. Immer stärker und heftiger tönte aus seinem Innern die Frage: „Wozu bin ich auf der Welt? Welches ist meine Mission? meine Lebensbestimmung?" Und parallel mit dieser Frage ging die andere: „Wer wird der Messias sein? Wann wird er erscheinen? Welches Werk wird er vollbringen? Achtzehn Jahre vergehen unter solchen Reflexionen, und langsam, aber sicher, kommt er zu der unerschütterlichen Überzeugung: Ich selbst bin der Messias."[2] Die Schürzung des Knotens vollzieht sich bei der Taufe. Da vermeint er von außen die Stimme des Vaters zu hören, welche auf seine innere Sohnesstimmung und messianische Gottesbegeisterung die entscheidende, bejahende Antwort gibt: „Du bist mein geliebter Sohn! An dir habe ich mein Wohlgefallen!" Jetzt war sein messianischer Beruf Tatsache geworden.[3]

Aber wie sollte er sich den Messiasberuf denken? Noch steckte er ganz in den jüdischen, irdisch-politischen Messiasideen. Die Versuchung, welche „nicht eine einzelne und vorübergehende Erscheinung war, sondern sich über die ganze, auf die Taufe folgende Periode des Lebens Jesu ausdehnte", befreite ihn „von den falschen Ideen, von all den unrichtigen politisch-messianischen Anschauungen, welche er mit seinem ganzen Volke geteilt hatte. Er ging aus der Versuchungsperiode hervor mit der Überzeugung, daß er ein geistiger und moralischer Messias sein müsse, . . . daß er sein Reich in den Herzen aufrichten und ein rein religiöses Werk vollbringen werde".[4] Schließlich machte ihn die Verfolgung durch die Pharisäer mehr und mehr mit dem Gedanken vertraut, daß

[1] E. Stapfer, Jésus-Christ avant son ministère 89—91.
[2] L. c. 92. [3] L. c. 152 s. [4] L. c. 162—176.

er leiden und sterben müsse und erst nachher als Messias in Herrlichkeit kommen und volle Anerkennung finden werde.[1]

Loisy,[2] Réville[3] und manche deutsche Kritiker liberaler Richtung lehnen die letztgenannte Entwicklung großenteils ab, indem sie versichern, Jesus habe schon seit der Taufe seinen Messiasberuf geistig aufgefaßt, und auch die Leidensidee sei ihm nicht fremd gewesen. In der Hauptsache jedoch stimmen sie alle mit Renan und Stapfer überein. Sie nehmen an, das Messiasbewußtsein Jesu sei nicht als ursprüngliches Wesensbewußtsein zu betrachten, sondern als Ergebnis einer allmählichen Entwicklung. Vorbereitet wurde es in der ersten Lebensperiode durch das sich einstellende Sohnesbewußtsein; zur sicheren Gewißheit wurde es durch das Tauferlebnis; die darauffolgende Periode des öffentlichen Lebens mit seinen Versuchungen und Erfahrungen stärkte, festigte und klärte das messianische Berufsbewußtsein. In diesen Hauptpunkten schneiden sich bei geringen Abweichungen die Darstellungen von Otto Pfleiderer,[4] Willibald Beyschlag,[5] Adolf Harnack,[6] Johannes Weiß,[7] Hans Hinrich Wendt,[8] Oskar Holtzmann,[9] Bernard Weiß,[10] Paul Wernle,[11] Konrad Furrer,[12] Adolf Jülicher,[13] P. W. Schmiedel,[14] Otto Schmiedel,[15] Wilhelm Heß,[16] Wilhelm Bousset,[17] P. W. Schmidt.[18]

Wendt schildert, vielleicht am durchsichtigsten, die Entwicklung des Messiasbewußtseins Jesu folgendermaßen: „Wir dürfen auf Grund des religiösen Selbstbewußtseins, von dem aus Jesus später urteilte und handelte, behaupten, daß er sich, soweit sein Bewußtsein zurückreichte, immer Gott gegenüber als Sohn gefühlt

[1] E. Stapfer, Jésus-Christ pendant son ministère 222 s.
[2] L'Evangile et l'Eglise 1902, 55 s.; Le quatrième Evangile 1903, 233. 252; Les Evangiles synoptiques I, 1907, 165 s. 183—186. 192 s. 206 ss. 212 s. 242 s.
[3] Jésus de Nazareth II, Paris, Fischbacher 1897, 3 s. 13—20. 198 ss. 208 ss.
[4] Religionsphilosophie II, 2. Aufl., 186 ff.
[5] Das Leben Jesu, 3. Aufl. I, 1893, 215—255.
[6] Das Wesen des Christentums 1900, 86—89.
[7] Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes 1900, 154—158.
[8] Die Lehre Jesu, 2. Aufl., 1901, 91—102.
[9] Leben Jesu 1901, 106—115.
[10] Das Leben Jesu I, 4. Aufl., 1902, 271—238; Lehrbuch der biblischen Theologie des N. Test., 7. Aufl., 1903, 61 f.
[11] Die Anfänge unserer Religion 1904, 27—38.
[12] Das Leben Jesu Christi, 2. Aufl., 1905, 51 55. 70 f. 81—83.
[13] Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums, in: Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. 4, 1906, 55.
[14] Protest. Monatshefte 1906, 267 ff.
[15] Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung, 2. Aufl., 1906, 96—99.
[16] Jesus von Nazareth 1906, 9 ff.
[17] Jesus 1907, 79 f. 87 f.
[18] Die Geschichte Jesu erzählt 1909, 49—52. 57—59. 114. 120—122. 126.

hat. Gewiß hat sich dieses Sohnesgefühl bei ihm nur allmählich gebildet, erweitert und vertieft. Aber er hat sich nicht aus einem anfänglichen Stande unter der Gesetzesordnung in knechtischem Geiste Gott gegenüber erst später zu dem Stande in der Gnadenordnung und freien Kindschaft hindurch gearbeitet. Er lebte von Anfang an im Stande und Bewußtsein der Gotteskindschaft. . . . Während der Periode der öffentlichen Wirksamkeit Jesu war seine Anschauung von dem Vatersein Gottes und sein Bewußtsein, selbst in einem reinen Sohnesverhältnisse zu dem himmlischen Vater zu stehen, die feste Grundlage seiner Gewißheit, daß jetzt das Reich Gottes komme, und daß er selbst der Messias in diesem Reiche sei. In der Periode dagegen, die seinem öffentlichen Auftreten voranging, muß ihm diese innere Beziehung, in der seine Erkenntnis des Vaterseins Gottes und sein eigenes Leben in der Gotteskindschaft zu der Aufrichtung des Reiches Gottes und zu seiner Messianität standen, noch verborgen gewesen sein. . . . Die Erkenntnis, daß er selbst von Gott zum Messias des verheißenen Heilsreiches berufen sei, hat nicht schon vor Antritt seines messianischen Berufswerkes lange fertig in ihm gelegen. Er erfuhr diese sein messianisches Bewußtsein herstellende Offenbarung, als er dem Rufe Johannes' des Täufers an das jüdische Volk, sich in Buße auf das bevorstehende Kommen des Messias vorzubereiten und zum Zeichen solcher Vorbereitung sich im Jordan taufen zu lassen, gefolgt war. . . . In dem Momente, als er sich der Taufe des Johannes unterzog, hat er die Offenbarung empfangen, welche ihm sein messianisches Bewußtsein verlieh. Ihm wurde die Erkenntnis gegeben, daß der Geist Gottes, dessen Träger und Bringer der Messias sein sollte, ihm selbst verliehen sei. . . . Als der Sohn Gottes, an dem sich zuerst und in vollendeter Weise das verheißene Heilsverhältnis zwischen Gott und der Menschheit darstellte, mußte er der Messias sein, welcher den übrigen Menschen die Erkenntnis und die Verwirklichung eben dieses Heilsverhältnisses zu vermitteln und so die Aufrichtung des verheißenen Reiches Gottes herbeizuführen hatte. Der wunderbar plötzlich empfangenen Gewißheit seiner Messianität folgten anfechtende Zweifel . . . Das, was ihm solchen Kampf bereitete, weil es ihn an seinem messianischen Berufe wieder irrezumachen drohte, waren diejenigen Seiten des jüdischen und bisher auch von ihm selbst festgehaltenen Messiasbildes, von denen er jetzt erkannte, daß sie nicht verwirklicht werden würden, wenn er selbst in eben dem Sinne und der Geisteskraft, welche ihm bei der Taufe offenbart waren, als Messias auftreten würde. . . . Der Ertrag, den die prinzipielle Durchkämpfung der gegen sein messianisches Berufsbewußtsein gerichteten Anfechtungen gleich nach dem Taufvorgange für Jesus hatte, bestand darin, daß er die ihm plötzlich gewordene Gewißheit seines messianischen Berufes zu einem festen eigenen Besitze erwarb. Er

unterlag hinfort nicht einer immer neuen Erregung von inneren Bedenken und Zweifeln, als ihm bei der Ausübung seines messianischen Berufes die in dem herrschenden jüdischen Messiasideale begründeten Anfechtungen und Hindernisse auf Schritt und Tritt, seitens seiner Jünger wie seiner Gegner, entgegentraten. Nachdem er diese Anfangsversuchung nicht kurz und oberflächlich abgetan, sondern in einer wochenlangen Periode innerer Arbeit ruhig und gründlich überwunden hatte, konnte er sein öffentliches Lehren und Wirken unternehmen mit einer unerschütterlichen Sicherheit seines messianischen Bewußtseins und mit einer bewundernswerten Klarheit und Konsequenz seiner Anschauung vom Reiche Gottes."[1]

Aus diesen Darlegungen erhellt, daß die liberale Schule wohl dem bloß imaginären Messiasbewußtsein Jesu ein sachlich begründetes entgegenhalten will, jedoch dieses geradeso wie Renan als eine Frucht der subjektiven psychologischen Evolution Jesu hinstellt. Mit dem Protest gegen den Rationalismus beginnt man und mit den Endresultaten des Rationalismus schließt man.

Die liberal-konservative Gruppe der protestantischen Theologen, die in Jesus „den Menschensohn und Gottessohn vom Himmel", aber doch nicht den wirklichen Gottessohn und Gott anerkennt, erhebt gegenüber der liberalen Schule wiederum „den entschiedensten Protest gegen alle Versuche, den Entwicklungsgedanken der modernen evolutionistischen Theorie auf Christum anzuwenden. . . . Das Selbstbewußtsein Jesu, des Gottes- und Menschensohnes, spottet aller Versuche einer religionsgeschichtlichen Erklärung, und alle Evolutionstheorie muß vor ihm Halt machen. Tut sie es nicht, dann soll sie sich darüber klar sein, daß sie das Selbstbewußtsein Jesu zuvor zerstören muß, wenn sie es auf ihre Weise erklären will."[2] Man sollte es für unglaublich halten, diesen Worten am Schlusse einer Untersuchung zu begegnen, in welcher der liberal-konservative Königsberger Theologe Ernst Kühl das Selbstbewußtsein Jesu ganz im Sinne der liberalen Kritik als eine Frucht allmählicher Entwicklung darstellt. Das Sohnesbewußtsein Jesu hat allerdings nach Kühl „seine letzten Wurzeln in seinem eigensten Wesen, dem es mit einer sozusagen geistigen Naturnotwendigkeit organisch entwachsen ist."[3] Das ist aber auch alles. Nicht einmal das Sohnesbewußtsein ist mit dem Wesensbewußtsein Jesu gegeben. Letzteres ist vielmehr nur der Nährboden, auf welchem ersteres erwächst. Dabei „werden wir niemals imstande sein zu entscheiden, ob Jesu Sohnesbewußtsein durch irgendwelches Eingreifen Gottes in einem bestimmten Zeitpunkt seines früheren Lebens plötzlich, unwiderstehlich, überwäl-

[1] Wendt a. a. O. 94. 95. 97. 98. 99. 101—102.
[2] Ernst Kühl, Das Selbstbewußtsein Jesu, Gr.-Lichterfelde-Berlin, 1907, 86. [3] A. a. O. 43.

tigend von ihm Besitz genommen hat, oder ob es — für uns psychologisch begreiflicher — allmählich geworden ist, eine reife Frucht langer Entwicklung. Und wenn es in langer Entwicklung herangereift ist: ging diese Entwicklung ruhig, stetig, harmonisch vor sich? Oder ist sie mit hartem, geistigem Ringen und mit inneren Kämpfen verbunden gewesen? Das sind alles Fragen, für deren Beantwortung uns keine Mittel historischer und psychologischer Beweisführung zu Gebote stehen".[1]

Wir wissen nach Kühl nur so viel, daß das Sohnesbewußtsein, „dieses innere Verwandtschaftsverhältnis und Verwandtschaftsgefühl, das ihn aus allen Menschen heraushob und mit Gott verband, Jesu bereits zu eigen gewesen ist, als er zur Taufe kam".[2] Daß das Messiasbewußtsein aus dem Sohnesbewußtsein hervorging, und zwar infolge des Tauferlebnisses, darf nach Kühl nicht bezweifelt werden. „Sicher ist nur, daß das Sohnesbewußtsein infolge der Taufe die Form des Messiasbewußtseins angenommen hat."[3] Die Taufe muß „sicher als die Geburtsstunde seines Messiastums und damit zugleich auch als die Geburtsstunde seines messianischen Bewußtseins gewertet werden".[4]

Vom Augenblick der Taufe an war Jesus von seinem messianischen Berufe überzeugt, von dem Berufe zur Gründung des Messiasreiches.[5] Tag und Stunde für das Kommen des Reiches und für seine messianischen Enderfolge stellte er geduldig Gott anheim, weil er infolge seines Sohnesbewußtseins ganz in Gottes Willen aufging.[6] „Daß ihm diese Erfolge früher oder später von Gott verliehen würden, daran hat Jesus während der ersten, in Begeisterung vollführten und mit Begeisterung aufgenommenen Messiasarbeit an seinem Volke sicher nicht gezweifelt. Daran konnte ihn auch die Feindschaft der leitenden Kreise nicht irremachen, solange er die Sympathien des Volkes auf seiner Seite hatte. Als aber die große Wendung im Volke eintrat, als die Flamme der Begeisterung für ihn erlosch . . . da erkannte er, daß Tag und Stunde der Vollendung des Reiches hinausgeschoben werden sollte, da erkannte er, daß alles, was die Propheten über des Menschen Sohn geschrieben hatten, auch das, was Jesaja 53 von dem leidenden Gottesknecht geschrieben stand, an dem Messias seine Erfüllung finden werde, da hat er in freier Unterordnung unter den göttlichen Willen und in klarer Übereinstimmung mit ihm den Leidensgedanken in sein Selbstbewußtsein aufgenommen. Das ist die eigentlich große, mutvoll kühne Tat Jesu gewesen."[7]

Indem Kühl den Leidensgedanken als eine erst nachträglich

---

[1] A. a. O. 42.
[2] A. a. O. 40.
[3] A. a. O. 40.
[4] A. a. O. 39 f.
[5] A. a. O. 44—61.
[6] A. a. O. 61.
[7] A. a. O. 61—62.

und sehr spät hinzugekommene Evolution des Messiasbewußtseins bezeichnet, geht er sogar über die meisten Vertreter der von ihm bekämpften liberalen Schule hinaus und kehrt schnurstracks zum straußschen und renanschen Rationalismus zurück.

So endet die ungeheure Arbeit, in der sich die Kritik seit zwei Jahrzehnten beinahe erschöpft hat, um das Bewußtsein Jesu auf dem Wege der psychologischen Entwicklung begreiflich zu machen, mit einem jammervollen Widersinn. Sie ging aus von der Entrüstung gegen Renan, der es wagte, das Messiasbewußtsein Jesu als Ergebnis einer rein psychologischen Evolution zu schildern. Und sie schließt damit, indem sie in verschiedenen Abstufungen dieselben Behauptungen aufstellt, daß Jesus von Natur aus kein messianisches Bewußtsein gehabt, daß dem Messiasbewußtsein das Sohnesbewußtsein als Vorbereitung vorausging, daß Jesus erst in der Taufe und durch die Taufe zum messianischen Bewußtsein gelangte und daß sich letzteres während der nachherigen Periode seines öffentlichen Lebens weiter und endgültig entwickelte.

Das hat aber doch der französische Rationalist wesentlich alles auch gesagt. Ja, es wird sich zeigen, daß die modernen Kritiker selbst um die absurde Folgerung nicht herumkommen, ihren psychologisch gewerteten Jesus in einem Atemzuge als die höchste Blüte menschlicher Intelligenz und zugleich als einen an Wahnvorstellungen leidenden Visionär zu erklären. Das ist die denkbar schärfste, immanente Kritik, diese Selbstkritik der modernen Entwicklungstheorie. Sie hat sich allerdings redliche, undenkliche Mühe gegeben, das psychologische Scheinbild Jesu, das Renan lediglich als unübertrefflicher Künstler entworfen hat, als wirkliches wissenschaftliches Geschichtsbild nachzuweisen. Gelungen ist ihr das nicht. Das „psychologische" Entwicklungsbild Jesu bleibt künstliche Mache. Davon wird uns eine ernste und vorurteilsfreie Prüfung der einzelnen gegnerischen Positionen vollends überzeugen. Beginnen wir mit der behaupteten Evolution des Messiasbewußtseins während des öffentlichen Lebens Jesu.

II. Entwicklung des Messiasbewußtseins Jesu während seines öffentlichen Lebens?

Jesu Übergang vom politischen zum geistigen Messianismus während der Versuchung? — Die gegnerischen Deutungen der „Versuchungsperiode". — Widerspruch dieser Deutungen mit den sichersten Daten des Lebens Jesu. — Die Versuchung nicht eine Dramatisierung innerer Seelenkämpfe Jesu um seinen messianischen Beruf, sondern Darstellung des wirklichen Ringens mit Satan. — Allmähliche Entwicklung des Leidensbewußtseins während der letzten Periode des Lebens Jesu? Widerspruch dieser Hypothese mit den Evangelien. — Das Leidensbewußtsein Jesu von jeher vorhanden. — Pragmatismus seiner allmählichen Offenbarung. — Keine Entwicklung des messianischen Bewußtseins Jesu während seiner öffentlichen Wirksamkeit.

Wir haben die gegnerischen Anschauungen über die Evolution des Messiasbewußtseins kennen gelernt. Es ist jedoch nötig, ihre Gedankengänge und ihre „Beweise" für die aufgestellten Behauptungen noch näher ins Auge zu fassen, um ein sicheres Urteil darüber zu ermöglichen. Die Umwandlung der messianischen Ideen Jesu beginnt den modernen Kritikern zufolge nach der Taufepisode. Jesus geht von der Taufe weg mit dem festen Bewußtsein, daß er zum Messias erkoren worden sei. Darüber sind die Gegner aller Schattierungen einig, „daß Jesus, als er öffentlich auftrat, bereits in sich abgeschlossen und darum auch über seine Mission klar gewesen ist."[1] „Kein Sachkundiger, der vor der Überlieferung Respekt hat, wird danach wagen, das seit der Taufe fortdauernde Messiasbewußtsein Jesu in Zweifel zu ziehen."[2]

Ebenso bestimmt versichert man uns aber anderseits, Jesus sei sich gleich nach der Taufe noch nicht klar gewesen über den Inhalt seines Messiastums, „über die Natur seiner Messianität,"[3] über die genaue Aufgabe, die er als Messias zu lösen hatte und über die Art und Weise seines messianischen Wirkens: „Hat das Tauferlebnis die große Lebensfrage des im verborgenen herangereiften Gottessohnes gelöst, so drängt es eine andere kaum minder große ihm auf: in welchem Sinne soll er der Messias Israels sein?"[4] Das Messiasbewußtsein Jesu hat immer noch „zwei Seelen; . . . seine Berufung bedeutet für ihn ein Problem, das erst die Zukunft lösen kann . . . Ein Ungeheures war ihm damit auf die Seele gelegt, ein Rätsel stand vor ihm, dessen Lösung einstweilen sehr schwierig erscheinen mußte."[5] „Die Erkenntnis des Werkes, mit dem ihn der Vater betraut hatte, konnte sich erst in der Arbeit und in der Besiegung jeglichen Widerstandes entwickeln."[6] „Dergestalt hat Jesus den einmal — aus innerer Nötigung — angenommenen Messiastitel sein ganzes Leben lang bearbeitet und geläutert."[7]

Es fragte sich vorerst, ob er im Sinne des jüdisch-nationalen Messianismus seinen Beruf in der religiös-politischen Befreiung seines Volkes und demnach in der Errichtung eines irdisch-weltlichen Messiasreiches erblicken solle oder aber in der religiös-geistigen Befreiung und in der Errichtung eines in den Herzen der Menschen begründeten Gottesreiches. Und wenn letzteres, mußte er sich neuerdings fragen, ob er es jetzt, in seinem irdischen Leben, von Sieg zu Sieg, von Triumph zu Triumph schreitend,

[1] Harnack, Wesen des Christentums 88.
[2] Joh. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes 157. Vgl. Julius Kaftan, Jesus und Paulus 13.
[3] Heß, Jesus von Nazareth 11.
[4] Willibald Beyschlag, Das Leben Jesu I, 231.
[5] J. Weiß, Die Predigt Jesu 156.
[6] Harnack, Wesen 89.
[7] Wernle, Die Anfänge unserer Religion 34.

errichten könne, oder aber erst über Leiden und Tod und Grab hinaus bei seiner Wiederkunft vom Himmel als messianischer Menschensohn? Das waren die zwei Probleme, über welche der nachfolgende Abschnitt seines öffentlichen Lebens nach und nach Aufschluß geben sollte.

Zuerst die Frage, ob politischer oder geistiger Messias, ob politisches oder geistiges Messiasreich. Daß sie den Heiland sehr ernst beschäftigte, beweist nach den Gegnern die evangelische Geschichte von seiner Versuchung, von der die Kritik versichert, „daß sie nicht eine einzelne und vorübergehende Tatsache war, sondern sich auf die ganze, auf die Taufe folgende Periode des Lebens Jesu ausdehnte."[1] „Derselbe Geist, der ihm die Gewißheit seiner Berufung gegeben hat, treibt ihn mit vehementer Gewalt in die Wüste,"[2] wo er unerhörten Kämpfen mit dem Teufel ausgesetzt ist. Das kann natürlich nach den Offenbarungsgegnern nicht der geschichtliche Bericht von einer wirklichen, äußeren Tatsache sein, sondern bloß „symbolische Einkleidung" einer inneren, psychischen Krise Jesu,[3] „eine Psychologie Jesu in gedrängter symbolischer Form."[4] „In unsere Sprache und Denkweise übersetzt: das gewaltige Hochgefühl, die selige Freude, die er unter dem Herniederfluten göttlicher Liebe und Kräfte empfindet, weicht plötzlich einer tiefen Erregung. Zweifel und Sorgen drängen sich ihm auf, von allen Seiten zeigen sich ihm Möglichkeiten, die er als Versuchungen und Abwege empfindet. Kurz, an die Stelle der ersten seligen Gewißheit und Begeisterung treten erschütternde innere Kämpfe."[5] Die Versuchungsgeschichte „ist sicher der Niederschlag eines inneren Kampfes in Jesu, in welchem er sich am Beginn seines öffentlichen Wirkens zur Klarheit über die Wege, die er in seinem Berufe gehen sollte, durchringen mußte."[6]

„Was ist ihr Sinn? Offenbar die Ablehnung eines falschen, sinnlichen Messiasideals. Das wird am handgreiflichsten in dem dritten Versuchungsakt, dessen Inhalt das Angebot der Weltherrschaft um den Preis der Huldigung vor den Fürsten dieser Welt ist. Das Ideal eines sofort sichtbaren Messiasreiches, eines Weltreiches, das von Sion aus alle Völker unter seinem Zepter vereinigte, stellt sich vor das Geistesauge des Neugesalbten; aber er sieht, daß es sich nur mit Hilfe des Argen, mit den Mitteln weltlicher Gewalt und List, nicht mit den allein göttlichen Mitteln des Geistes und der Wahrheit herstellen ließe, und so weist er es ab. Aber auch die beiden vorhergehenden Versuchungsakte gehören demselben falschen Ideale an: ein Messias, der mit eigen-

[1] Stapfer, Jésus-Christ avant son ministère 152. Vgl. Kühl a. a. O. 13.
[2] J. Weiß a. a. O. 156. [3] Stapfer l. c.
[4] Loisy, L'Evangile et l'Eglise, 2. éd., 20.
[5] J. Weiß a. a. O. 156.
[6] Kühl a. a. O. 13.

mächtig aufgewendeten Wunderkräften die ihm entgegentretende äußere Not, die von seinem Berufe ihm auferlegte Bedrängnis von sich fernhielte, dann durch ein kühnes, von Gottes Hilfe gekröntes Wagnis, vielleicht die Erhebung der nationalen Unabhängigkeit, den Glauben des Volkes mit einem Schlage eroberte, ist die notwendige Voraussetzung für die Herstellung jenes messianischen Weltreiches, von dem das Volk träumte. Von solchen anscheinend unschuldigen, einschmeichelnden Vorbedingungen aus hat also Jesus damals das Messiasideal, welches der Volks- und Zeitgeist ihm entgegenbrachte, Schritt für Schritt durchgeprüft, bis er zuletzt in der vollen Vergegenwärtigung des Zielpunktes und des zu diesem Zielpunkte erforderlichen Weges das mit einer göttlichen Gesinnung Unvereinbare darin durchschaute, mithin in dem so fordernden und ratenden Volks- und Zeitgeist den gottwidrigen Versucher, den Satan erkannte, den zu erkennen und abzuweisen für ihn eins und dasselbe war . . . Also Jesus hat jene Volkserwartungen jetzt erst zu prüfen gehabt, und sie haben einen versucherischen Reiz auf ihn ausüben können: er hat mithin kein fertiges, ausgeprägtes Messiasideal, das diese Erwartungen von vornherein ausgeschlossen hätte."[1]

„Es scheint, daß Jesus selbst es später seinen Vertrauten, denen solche Belehrung bei ihrer immer wieder jüdischen Reichshoffnung nur Segen sein konnte, im Bilde erzählt hat, wie die erste tiefgehende Berührung seines Innern mit dem Messiasgedanken eine Versuchung zur Sünde war: eine Versuchung, Fleisch für seinen Arm zu halten und die Wege des Messias mit Schwert und Aufruhr zu versuchen. Dieselben sind schon vor ihm begangen worden, unglücklich zwar — sollte Gott ihm, Jesus, diese Wege etwa glücken lassen? . . . Nicht etwa flüchtig nur berührte ihn diese Versuchung zum Abfall von sich selbst; er hat sie gründlich durchkosten und durchringen müssen. Aber der Schluß war Sieg seines gottgezeugten besseren Ich . . . Jesus bleibt sich treu und treu den Gedanken, die ihn hinausgetrieben haben zu Anbeginn: von innen, aus den Herzen der Frommen will Gott die neue, selige Zeit schaffen."[2]

Stapfer, Beyschlag, Joh. Weiß, Kühl und P. W. Schmidt belehren uns also, daß Jesus einen förmlichen inneren Kampf mit dem jüdisch-politischen Messiasideal, das bisher auch sein eigenes gewesen sei, durchringen mußte. Erst nachdem diese länger dauernde Krise überwunden war, kam er zur sicheren Überzeugung, daß seine Aufgabe eine durchaus religiös-geistige sei.

Diese Behauptung enthält aber einen zweifachen Widerspruch

[1] Beyschlag, Das Leben Jesu I, 234—236.
[2] Schmidt, Die Geschichte Jesu I, 59. 60. 114.

mit den sichersten Daten. Sicher ergibt sich aus dem synoptischen Berichte,[1] daß die Versuchung nur äußerlich an Jesus herantrat, ohne den geringsten inneren Kampf oder auch nur die kleinste vorübergehende Störung seines seelischen Gleichgewichts und seiner psychischen Ruhe zu bewirken. Ebenso sicher erhellt aus der Versuchungsgeschichte, daß wir nicht berechtigt sind, auch nur den leisesten Verdacht aufkommen zu lassen, Jesus könnte irgendwelchen inneren Hang zur politischen Messiasidee seines Volkes gehegt haben. Vielmehr weist alles darauf hin, daß er schon damals jede Profanierung und Verweltlichung des Messianismus mit derselben Entschiedenheit und mit derselben tiefinnerlichen Abneigung abgewiesen haben muß, mit der er sie in seinem ganzen späteren Leben abwies.

Dieser Sachverhalt ist so einleuchtend und unbestreitbar, daß die meisten Kritiker sich gezwungen sehen, hier den Stapfer, Beyschlag, Joh. Weiß und Schmidt die Heerfolge zu verweigern. „Es waren nicht Vorstellungen und Ideale, welche aus einer bösen, selbstsüchtigen, gottwidrigen Beschaffenheit und Neigung der eigenen Gesinnung Jesu entsprungen wären; — eine Herleitung der Versuchungen aus dem Innern Jesu in diesem Sinne ist gewiß zurückzuweisen. Sondern es waren messianische Vorstellungen und Ideale, welche von außen her, nämlich aus der herrschenden Anschauungsweise und Überlieferung seiner Volksgenossen an ihn herangetreten waren . . . Von der Taufe an gehörte zu seiner festen Anschauung die Erkenntnis, daß das wahrhafte Reich Gottes nicht ein Reich irdischer Herrschaft und äußerlichen Glücksgenusses sei, daß vielmehr diejenigen, die als rechte Kinder Gottes des ewigen Lebens im Reiche Gottes teilhaftig werden wollten, statt zu herrschen liebevoll dienen und um der himmlischen Güter willen auf das Trachten nach irdischen Schätzen verzichten müßten. Da er seine Messianität nur im Zusammenhang mit dieser Auffassung von der Art des Reiches Gottes und in Zweckbeziehung auf die Herstellung eines Reiches Gottes von dieser Art erfassen konnte, mußte er auch von Anfang an die Notwendigkeit erkennen, daß er selbst als der Messias in besonderem Grade Proben dieses Dienens aus Liebe und dieses Verzichtens um des Reiches Gottes willen gebe."[2]

Wie Wendt betonen auch Oskar Holtzmann,[3] B. Weiß,[4] Wernle[5] u. a. liberale Forscher, daß die Illusion von der politischen Rolle des Messias nur von außen an sein Ohr geklungen und seine Phantasie umgaukelt habe. Einen Widerhall habe sie

[1] Matth. 4, 1—11; Mark. 1, 12 f.; Luk. 4, 1—13.
[2] Wendt, Die Lehre Jesu 99. 489 f.
[3] Leben Jesu 112. 113 f. [4] Leben Jesu I, 314 f.
[5] Die Anfänge unserer Religion 32 f. Vgl. auch Harnack, Wesen des Christentums 21 f. 88 f.

in seinem Innern nicht gefunden; vielmehr habe er sie „ohne Schwanken als satanische erkannt“[1] und gerufen: „Nein, das sind Satansstimmen, die so an mein Messiasgefühl appellieren; fort damit!“[2]

Wenn dem aber so, wo bleibt dann die behauptete Umwandlung und Weiterentwicklung des Messiasbewußtseins Jesu vom politischen und geistigen Messiasideale? Jesus hält vor, während und nach der Versuchung unentwegt und ungeachtet aller gegenteiligen Vorspiegelungen an der Überzeugung fest, daß er berufen sei, ein rein geistig-religiöses Gottesreich zu gründen. Die Versuchung brachte ihm keine irgendwie neue Auffassung seines Messiastums, keine Evolution. Das ist der langen Rede kurzer Sinn.

Dabei haben wir zudem immer noch vorausgesetzt, es handle sich bei der evangelischen Versuchungsgeschichte nur um eine symbolische Darstellung seelischer Erlebnisse, um einen, sei es von innen nach außen (Stapfer, Joh. Weiß, Beyschlag, Schmidt) oder von außen nach innen (Wendt, B. Weiß, Harnack, O. Holtzmann, Wernle u. a.) entfalteten Zwiespalt der Psyche Jesu. Allein diese Voraussetzung steht nun überdies noch in direktem Gegensatz zum Evangelientext. Die Synoptiker sprechen von einem streng geschichtlichen Vorgang, nicht von einer Dramatisierung psychischer Zustände der Seele Jesu. Dieser Vorgang spielt sich außerhalb des inneren Seelenlebens Jesu ab. Und zwar dreht er sich um eine Dialogszene zwischen zwei wirklichen Personen, zwischen dem Heiland einerseits, zwischen dem versuchenden Satan anderseits. Es genügt, die Evangelien zu lesen, um das einzusehen und damit auch zu erkennen, daß der Evangelientext jede psychologisch-messianische Wandlung bei Jesus ausschließt.

Läßt sich dementgegen die Annahme irgendwie rechtfertigen, es müsse die wörtlich-geschichtliche Textfassung preisgegeben und in eine Parabel von den Seelenkämpfen Jesu travestiert werden? Der Vater eines solchen Gedankens kann nur der Wunsch nach einem entwicklungsgeschichtlichen Fortschritt im Leben des Herrn gewesen sein und vor allem die — „Teufelsangst“ der liberalen Theologen. Daß uns dieses „kritische“ Bedenken nicht abschreckt, am Evangelientext festzuhalten, wird jedermann begreifen.

Das um so mehr, als das Ringen Jesu mit Satan nach der Taufe der ganzen Situation vollauf entspricht und einen wirklichen, wahren Fortschritt im Leben des Heilandes bedeutet. Selbst Loisy hat das richtig erkannt: „Die (bei der Taufe) vorgenommene Messiasweihe hatte die Versuchung Christi zur Folge. Eingestandenermaßen sollte der Messias mit dem Satan ringen und ihn besiegen . . . Die entscheidende Schlacht, aus welcher er als

[1] Weiß a. a. O. 314. [2] Wernle a. a. O. 33.

Sieger hervorgehen sollte, war der Tod. Aber wenn man ihn bereits seit der Taufe als Messias betrachtete, mußte ihm auch jetzt schon die Gelegenheit eines Treffens mit dem Dämon geboten werden. Daher diese große Versuchungsszene in der Wüste."[1] Sie entspricht nicht weniger der Haltung, welche die bösen Geister hinfür ständig gegen Jesus einnehmen, indem sie seine Messianität vor der Zeit zu offenbaren und damit zu vereiteln suchen.[2] Die Gegner haben also gar keinen Grund, in der Versuchungsgeschichte nur eine Parabel zu wittern, in welcher die Seelenkämpfe Jesu um seinen messianischen Beruf versinnbildlicht werden.

Will man dennoch an einer solchen Deutung der einschlägigen Evangelienabschnitte festhalten, dann muß zuerst das Rätsel gelöst werden, wie es kam, daß die psychologischen Erlebnisse Jesu in der Form einer tatsächlichen Versuchung durch den Teufel dargestellt wurden. Die Antwort kann nur in der Alternative gipfeln: entweder hat die gläubige, von den Evangelisten wiedergegebene Tradition sich die Versuchung Jesu so vorgestellt, oder Jesus selbst hat das Spiel seiner inneren Gedanken und Gefühle für eine äußere Versuchung durch den Teufel gehalten. Die erstere Annahme ist für die liberale Kritik schlechthin unannehmbar. Diese Kritik geht ja von der Grundanschauung aus, die gläubige Tradition der ältesten Zeit habe alles getan, um das menschlich-geschichtliche Jesusbild im Sinne einer himmlisch-göttlichen Christusdarstellung zu verklären. Hier aber, in der Versuchungsgeschichte wird umgekehrt Jesus sogar in den Kreis teuflischer Umtriebe hinuntergezogen. Die Tradition und mithin die Evangelisten können demnach jene Geschichte nicht ersonnen haben. Sie stammt von Jesus selbst.

„Jesus hat," wie O. Holtzmann sich ausdrückt, „seinen Jüngern die inneren Kämpfe, die er nach der (beim Taufvorgang empfangenen) Messiasoffenbarung hatte, mit glücklichster Benutzung bestimmter Einzelerinnerungen in der klassischen Form dieser Erzählung mitgeteilt".[3] Dann müßte er aber als Phantast, als Visionär bezeichnet werden, mithin als ein Mensch, dessen Bewußtsein durch Wahnideen getrübt ist.[4] Damit stehen wir wieder bei Renan, oder besser gesagt, damit gibt sich die liberale Anschauung von der Evolution des Messiasbewußtseins Jesu während der Versuchungsperiode selbst preis.

---

[1] Loisy, Les Evangiles synoptiques I, 185—186.

[2] S. oben S. 138 f.

[3] Leben Jesu 118 f. Vgl. 110—111.

[4] Auch Beyschlag bemerkt: „Die visionäre Deutung (der Versuchungsgeschichte) legt die Geschichte ins Innere Jesu: aber wären diese Bilder aus seinem natürlichen Herzensgrunde aufgestiegen, so wäre derselbe ein Herd arger Gedanken; hätte sie ihm Gott vor die Seele gemalt, so wüßte man nicht, warum und wozu." A. a. O. 233.

Es brach nun, der gegnerischen Theorie zufolge eine Zwischenzeit hoffnungsvollen Wirkens an, während welcher Jesus geglaubt habe, das geistige Reich Gottes ohne Zögern und ohne Krisis aufrichten zu können. Dann begann eine Periode des Abfalls und der Schwierigkeiten von seiten des Volkes, der Pharisäer und der Führer der Nation. *Jetzt erst dämmerte im Bewußtsein Jesu nach und nach der Gedanke auf, er müsse durch Leiden und Tod in seine messianische Herrlichkeit und Herrschaft eingehen.* Das ist nach einzelnen Kritikern das zweite Stadium der psychologischen Evolution Jesu während seines öffentlichen Lebens.

„Der älteren Betrachtung des Lebens Jesu lag es nahe, den göttlichen Plan zur Stiftung des Reiches der Erlösung, wie er hernach aus dem Verlauf der Dinge offenbar geworden ist, also den Ratschluß Gottes, seinen Sohn zum Heil der Welt in den Tod zu geben . . . von vornherein als bewußten Plan auch in die Seele Jesu hineinzudenken. Uns Neueren widerstrebt eine solche Vorstellung von vornherein. . . . Für eine unbefangene historische Betrachtung liegt es auf der Hand, daß Jesus den Gedanken seiner Todesbestimmung erst fassen konnte, als die Erfahrung eines unüberwindlichen Widerstreits zwischen dem, was er zu bringen hatte, und dem im Volke vorherrschenden Geiste sich ihm aufdrängte und so der unvermeidliche Bruch zwischen ihm und seinem Volke in Sicht trat. . . . Das öffentliche Leben Jesu hat unter anderen Gestirnen begonnen als unter der Erwartung des Kreuzestodes. Jesus hat gehofft, ein Volk als solches zu retten, was selbstverständlich nur möglich war, wenn es seinen Messias nicht verwarf und ans Kreuz schlug."[1]

„Der Messias ist in der Phantasie der Juden mit lauter himmlischer und irdischer Glorie verknüpft. . . . In Jesu Seele zeitigt die bittere Erfahrung an seinem Volke den Gedanken der Notwendigkeit des Leidens, ja des Todes. . . . Die messianische Herrlichkeit wird ihm jetzt ein Ziel, das nicht durch besonderes Glück einem bevorzugten Menschen zufällt, sondern durch unendliche Mühe und Entsagung, ja durch den Tod, in sittlichem Gehorsam errungen werden muß."[2]

„Die Szene von Gethsemane weist nach rückwärts. Diese Klarheit über sein Geschick, diese Ergebenheit in Gottes Willen kann Jesus erst allmählich in heißem Ringen zuteil geworden sein. Stärker und stärker werdende Ahnungen müssen seine Seele schon lange vor Gethsemane durchzogen haben. Je klarer Jesus die Ergebnislosigkeit seines Wirkens in seinem Volke überschaute, je stärker in ihm die Gewißheit wurde, daß dieses Volk die Bahn

[1] Beyschlag a. a. O. 237—239.
[2] Wernle a. a. O. 34.

des Verderbens wandle und von Gott verworfen sei, desto dunkler mußte ihm auch das Geschick des eigenen Lebens werden, desto gewisser die Ahnung, daß sein Wirken einen schlimmen Ausgang nehmen müsse."[1]

„In das sonnige Bild voll höchster Siegeshoffnung drängen sich vor Jesu Blick die düster grollenden Gestalten der Feinde: Älteste, Hohepriester, Schriftgelehrte, das ganze Synedrium und was demselben im Volke blindlings gehorcht. Verwerfung werden sie über ihn aussprechen, doppelt sicher, wenn er sein Königtum geltend macht, Verwerfung und Tod."[2] Auch Stapfer,[3] Joh. Weiß[4] und Ernst Kühl[5] pflichten diesen Anschauungen bei.

Fragen wir nach den Gründen dafür, so weiß man uns nur den einen anzugeben, daß Jesus erst seit Ende seiner galiläischen Wirksamkeit, nämlich seit dem Tage von Cäsarea Philippi offen und rückhaltlos von seinem Todesschicksale zu sprechen begann. Daraus einzig, daß Jesus nicht schon früher sein Leidensbewußtsein offenbarte, zieht man den Schluß, er habe keinerlei Leidensbewußtsein gehabt. Jeder Anfänger in der historischen Kritik weiß aber, wie unkritisch ein solches argumentum ex silentio ist.

Es wird denn auch von den bedeutendsten liberalen Forschern abgelehnt. „Daraus, daß Jesus erst von jenem Petrusbekenntnisse an zu seinen Jüngern von seinem Leiden und Tode sprach, folgt natürlich nicht, daß auch er selbst erst gerade damals das ihm bevorstehende Leidensgeschick erkannt hätte."[6] „Daraus folgt an sich noch nicht, daß Jesu erst jetzt oder kürzlich der Todesgedanke nahegetreten war."[7] „Jesus glaubt der Messias zu sein. Aber er weiß, daß der Messias auf des Himmels Wolken kommt, wenn er das Gottesreich bringt. So wird er selbst also vor seiner herrlichen Erscheinung zu Gott erhöht werden müssen. Ob er sich das gleich anfangs durch seinen Tod vermittelt dachte, wissen wir nicht."[8] Aus dem Evangelium läßt sich also nicht beweisen, daß das Bewußtsein von seinem Leiden und Tode erst allmählich sich eingestellt habe. Das könnte uns genügen. Denn ebendarum handelt es sich in unserer Frage.

Wir dürfen indes weitergehen und umgekehrt sagen, aus dem evangelischen Tatsachenbestande ergebe sich, daß Jesus schon vor dem Petrusbekenntnisse zu Cäsarea das Bewußtsein seines tragischen Endes gehegt habe. Die Überzeugung von letzterem bricht schon zu Cäsarea so bestimmt, so

[1] Bousset, Jesus 87 f.
[2] Schmidt a. a. O. 120. Vgl. 122—126.
[3] Jésus-Christ avant son ministère 222 s.
[4] A. a. O. 158. [5] A. a. O. 61 f.
[6] Wendt a. a. O. 489.
[7] B. Weiß a. a. O. II, 261.
[8] O. Holtzmann a. a. O. 139.

machtvoll, so natürlich aus der Tiefe seines Innern hervor, daß sie, weit entfernt eine erst jetzt sich einstellende Idee zu sein, längst in ihm heimisch war. Das bemerken auch Wendt und B. Weiß. „Die innere Sicherheit, mit der er die Notwendigkeit dieses Geschickes behauptet und die Einrede des Petrus zurückweist,[1] zeugt dafür, daß er die Anfechtung, welche dieses Leidensgeschick für sein messianisches Bewußtsein und seine messianische Treue bot, schon vorher innerlich durchgekämpft und überwunden hatte."[2] Markus[3] hebt zudem „ausdrücklich hervor, daß Jesus nicht überhaupt, sondern daß er erst jetzt offen und rückhaltlos von seinem Todesgeschicke zu sprechen begann".[4]

Gleichnisweise und weniger eindringlich hatte er die Jünger darüber bereits wiederholt belehrt. Er hatte ihnen vor dem Petrusbekenntnis gesagt, daß er sein Fleisch und sein Blut ihnen als Speise und Trank reichen und daß er zum Vater im Himmel zurückkehren werde.[5] Früher noch hatte er sich als das Jonaszeichen hingestellt: „Denn gleichwie Jonas in dem Bauche des Haies war drei Tage und drei Nächte, so wird der Menschensohn im Herzen der Erde sein drei Tage und drei Nächte."[6] Und in einer noch früheren Zeit hatte er, auf seinen Leib deutend, vom Abbrechen des Tempels gesprochen[7] und verkündet, der Menschensohn, müsse gleich der Schlange in der Wüste erhöht werden, damit jeder der an ihn glaubt, das ewige Leben besitze.[8]

Ja, nach dem einstimmigen Zeugnis der Synoptiker deutete er gleich zu Beginn seines öffentlichen Wirkens den Jüngern an, daß sie ihn durch den Tod verlieren werden: „Es werden aber Tage kommen, wann der Bräutigam von ihnen hinweggenommen sein wird: dann wird die Zeit sein zum Fasten und Entbehren."[9]

Es mangelte demnach nie an genügender, wenn auch weniger ausdrücklicher Belehrung über Jesu Leiden und Tod. Lange bevor die galiläische Krisis anhob, lange vor allem bevor die Parteiwut der Pharisäer und des aufgehetzten Pöbels das Endschicksal ahnen ließ, hatte Jesus das Bewußtsein, daß er leiden und sterben müsse.

Damit wird die psychologische Schürzung des Leidensproblems seitens der liberalen Forscher als geschichtlich unwahr entlarvt. Nicht die wachsende Krisis macht den Heiland mit dem Leidensgedanken nach und nach vertraut. Das Leidensbewußtsein Jesu ist früher und unabhängig von seinen Erfolgen und Nichterfolgen vorhanden und wächst aus seinem eigensten Wesen hervor. Auch offenbart er sein Leidensschicksal nicht des-

[1] Mark. 8, 32 f. [2] Wendt a. a. O. 489.
[3] 8, 32. [4] B. Weiß a. a. O. 260 f.
[5] Joh. 6, 48—63. [6] Matth. 12, 39—40.
[7] Joh. 2, 19—21. [8] Joh. 3, 14—15.
[9] Mark. 2, 20; Matth. 9, 15; Luk. 5, 34 f.

halb erst im Gleichnis und wie durch einen Schleier und sodann deutlich und eindringlich, weil seine Gegnerschaft erst gering war und später an Haß und Zahl zunahm. Vielmehr steht diese Offenbarung, wie wir anderwärts dargetan haben,[1] in weiser Beziehung zum ganzen Pragmatismus der Jüngerbelehrung. Diese begann damit, die Heilandsschüler auf den Messias hinzuweisen, sodann den Glauben an ihn wachzurufen und zu stärken. Dann erst konnte der Unterricht über den Inhalt des Messianismus anheben und langsam die Umwandlung ihres jüdischen Messiasbegriffs vollzogen werden. Und das Größte und Schwerste und Letzte bestand darin, sie mit der Idee vom Leiden und Tode des Messias vertraut zu machen, welche ihrem jüdischen Empfinden am meisten widerstrebte und welche sie erst ganz fassen konnten, nachdem Jesus gestorben und auferstanden war.

Daß die rationalisierende Weltanschauung um jeden Preis eine ständige Evolution des Messiasbewußtseins Jesu herausbringen muß, und daß diese Evolution genau Schritt halten muß mit den äußeren Lebensumständen, ist ohne weiteres klar. Wie könnte sie sonst noch ihre Lieblingsthese verteidigen, nach welcher der Messias Jesus wesentlich eine Blüte seiner Zeit und ihrer Kultur ist und seine Messianität lediglich eine Frucht aus dieser Blüte? Aber man behaupte eine solche Entwicklung des Messiasbewußtseins während des öffentlichen Lebens Jesu nicht im Namen der evangelischen Geschichte! „Die Evangelien," schreibt selbst Loisy, „enthalten tatsächlich keinen Anhaltspunkt für eine Evolution, die sich im Bewußtsein des Heilandes und bezüglich der Art und Weise, die ihm von der Vorsehung zugewiesene Aufgabe zu erfüllen, vollzogen haben würde. Für eine solche Evolution fehlte schon der Raum, angesichts der kurzen Zeitdauer seiner öffentlichen Wirksamkeit. . . . Der sehr einfache Gehalt von Gedanken und Eindrücken, die sein Evangelium ausmachen, scheint von Anfang vorhanden gewesen zu sein: rein religiöse und moralische Auffassung des Reiches und der Bedingungen, die zu ihm führen. Jesus tritt vollständig für seine Aufgabe ausgebildet auf, sobald er zu predigen beginnt. Die Hindernisse, auf die er gestoßen ist, haben ihn nichts Neues gelehrt, weder bezüglich des Gehalts seiner Mission, noch bezüglich der wesentlichen Bedingungen ihrer Erfüllung."[2]

Die Hypothese von der Entwicklung des Messiasbewußtseins Jesu während seines öffentlichen Lebens muß mithin abgelehnt werden. Es fragt sich jetzt noch, wie wir über die behauptete Entstehung dieses Bewußtseins vor dem öffentlichen Leben des Heilandes zu denken haben.

---

[1] S. das zweite Kapitel dieses Abschnittes.
[2] Les Evangiles synoptiques I, 212 s.

III. Entstehung des Messiasbewußtseins Jesu bei seiner Taufe?

Die behauptete Geburtsstunde des messianischen Bewußtseins Jesu. — Diese Hypothese beruht auf einer psychologischen Konstruktion. — Himmelsstimme und Geistmitteilung bei der Taufe keine subjektive Vision Jesu, sondern ein äußeres, sinnfälliges Ereignis. — Es bedeutet den Anfang, die Anerkennung und die Weihe des Messiaswirkens Jesu, nicht den Beginn seines Messiasbewußtseins. — Jesus kam nicht als Sünder und Heilsucher zur Taufe. Der Taufgang des Heilandes und die göttliche Tauferscheinung nur begreiflich, wenn Jesus sich bereits als Messias wußte. — Der Übergang vom Bewußtsein des sündigen Menschen zum messianischen Bewußtsein in der Taufe ist ebenso unpsychologisch als unhistorisch. — Er widerspricht sogar der liberalen Evolutionskritik.

Die neuere freisinnige Kritik steht fast durchwegs zur Annahme, die Taufe Jesu am Jordan markiere den Entstehungsmoment des messianischen Bewußtseins Jesu.

Unter den bedeutenderen Forschern sind nur Karl v. Hase[1] und neuestens Bernhard Weiß[2] der Ansicht, daß der Glaube Jesu an seinen messianischen Beruf mindestens seit seinem zwölften Jahre an sich gebildet habe und sicher vor der Taufe zur abschließenden Gewißheit gekommen sei. Die übrigen Kritiker erklären entweder mit großer Bestimmtheit die Jordantaufe als die ursprüngliche „Geburtsstunde des Messias“[3] und die Taufgeschichte Jesu als „die Geburtsgeschichte seines messianischen Bewußtseins“,[4] oder sie halten die Ansicht doch für „wahrscheinlich“,[5] für „höchst wahrscheinlich“, die das Erwachen des Messiasbewußtseins in den Vorgang der Taufe verlegt.[6]

Fragen wir nach den Gründen für eine solche Deutung, so verweisen uns die meisten Kritiker kurzweg darauf, daß das die einfachste, ja die einzig mögliche Art sei, das Messiasbewußtsein Jesu entwicklungsgeschichtlich darzustellen. Jesus soll während seines Stillebens zu Nazareth sich mehr und mehr als „Sohn Gottes“ gefühlt nnd demgemäß in messianische Ideen und Situationen sich hineingedacht haben. Die Reichspredigt des Täufers und die durch ihn hervorgerufene Volksbewegung habe diese psychologische Verfassung aufs höchste gesteigert, und wie Jesus sich jetzt taufen läßt, glaubt er innerlich die Bestätigung seiner Seelenvorgänge durch Gott zu vernehmen und „erlebt“ so seine messianische Berufung.

Die mit geringen Abweichungen immer wiederkehrende Schilderung ist etwa folgende: „Jesus hat alle Kraft und alles Sinnen seines Geistes auf den kleinsten, unscheinbarsten Punkt gesammelt,

---

[1] Geschichte Jesu 285 ff.
[2] Leben Jesu I, 279—283. 294 ff.
[3] Joh. Weiß, Christus 23.
[4] Regensburg a. a. O. I, 219.
[5] Loisy, Les Evangiles synoptiques I, 206.
[6] Bousset, Jesus 80.

auf das verborgene Lebensverhältnis zu Gott. . . . Da schlägt die Kunde vom Jordan übermächtig in Jesu Herz ein. Zum Jordan hin trägt er die verborgene Frage an Gott, zu der sich sein ganzes bisheriges Innenleben zusammenfaßt: ob nun nicht auch seine Stunde gekommen, zu reden von dem, was ihm in geheimer Zwiesprache mit seinem himmlischen Vater offenbar ward. Die feierliche Bewegung seiner Seele wächst unter dem Anblick dieser Taufgemeinde, dieser Scharen von führerlosem und doch für prophetischen Zuspruch empfänglichem Volk; wächst im Angesicht der hehren Gestalt des Täufers, der mit seinem fortreißenden Wort sein alles einsetzt; hiezu das Bewußtsein des unvergleichlich großen Momentes: schlicht und unbemerkt tritt auch Jesus, der Galiläer, vor den Bußprediger, seine Taufe zu fordern; aber eine urgewaltige Erregung wirft insgeheim ihre Wogen in sein Gemüt. Und als er aus dem Wasser steigt, Reinheit der Seele erflehend und gelobend in aller Sündenversuchung, da erfaßt ihn Verzückung. Aus geöffneten Himmeln sieht er den Geist Gottes auf sich niederfahren und erschaut Himmelswinke, die es ihm endgültig bejahen, daß Gott ihn beruft zur Verkündigung seines neuen Glaubens in seinem Volke . . . Jesus weiß sich gesandt, die Endzeit der Vollendung zu bringen."[1]

Weiteren Aufschluß erhalten wir nicht. Das soll doch genügen, da das Messiasbewußtsein Jesu lediglich ein Resultat natürlicher Entwicklung sein muß, und man diese Entwicklung anders nicht glaubhaft machen kann, als durch obige psychologische Konstruktion!

Aber ebendarum handelt es sich, *ob diese psychologische Konstruktion und damit die keck behauptete Entstehung des Messiasbewußtseins bei der Jordantaufe geschichtlich gerechtfertigt sei.* Wo die liberalen Jesusforscher den Schlußpunkt setzen, muß ein mächtiges Fragezeichen gesetzt werden: wie und durch welche Gründe läßt sich dartun, daß die subjektive Anschauung der Entwicklungstheoretiker den objektiven Tatsachen des Lebens Jesu entspricht?

Nur wenige Kritiker, vorab Willibald Beyschlag[2] und Oskar Holtzmann,[3] finden es der Mühe wert, diesen Beweis anzutreten. Von der Überzeugung ausgehend, daß Jesus seit der Taufe unbedingt ein sicheres messianisches Bewußtsein in sich trug, suchen sie darzutun, einerseits, daß dieses Bewußtsein vor dem Taufvorgang dem Heiland fremd gewesen sei, und anderseits, daß *beim* Taufvorgang die Mitteilung dieses Bewußtseins sich vollzog.

In letzterer Hinsicht schreibt Beyschlag: „Die von den syn-

[1] P. W. Schmidt, Die Geschichte Jesu I, 53. 56—57. Ähnlich Heß, Jesus von Nazareth 11; Bousset a. a. O. 80; Stapfer, Jésus-Christ avant son ministère 152 s.; Loisy, Les Evangiles synoptiques I, 206 s. 408 u. a.

[2] Leben Jesu I, 224 ff. [3] Leben Jesu 99 ff.

optischen Evangelien gleichmäßig an die Spitze des öffentlichen Lebens Jesu gestellte Erzählung von der Taufe will offenbar die Entstehung seines messianischen Bewußtseins berichten: sie stellt dar, wie der Geist Gottes auf ihn herniedergekommen, also wie er der Geistgesalbte, der Messias — denn das ist ja der Sinn dieses Namens — geworden . . . Der Himmel, d. h. die höhere übersinnliche Welt, tut über seinem (des Johannes) Täufling sich auf, um ihre höchste Gabe ohne Maß auf ihn herniederzusenden; sanft wie eine Taube schwebt, senkt sich der Hl. Geist auf den herab, den er nicht bloß wie einen Propheten zeitweise besuchen, auf dem er — als dem Geistesgesalbten — bleibend ruhen will; und was so die Sinnbilder dem inneren Auge vorführen, legt gleichzeitig eine innere Gottesstimme, welche aus Psalm 2, 7 und Jesaja 42, 1 ihre Worte zusammensetzt, dem geistigen Gehöre aus — ‚Das ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe', d. h. mein erwählter Messias."[1] Genau so deutet O. Holtzmann[2] den Taufvorgang.

Also die Tatsache an sich, daß Jesus bei der Taufe als Sohn Gottes anerkannt und daß der Hl. Geist ihm mitgeteilt wurde, soll den gleichzeitig erfolgten Durchbruch des Messiasbewußtseins dartun. Allein diese Tatsache läßt auch eine andere Deutung zu, diejenige nämlich, welche dem Taufvorgang von den Evangelisten wie von allen christlichen Jahrhunderten gegeben worden ist: bei der Taufe erhielt Jesus, im Beisein des Vorläufers Johannes, die göttliche Beglaubigung als Messias, die sichtbare Geistweihe zum Messiasberufe und damit auch die übernatürliche Ankündigung, daß die von Gott bestimmte Zeit zur Ausführung des messianischen Berufswerkes angebrochen sei. „Daß Jesus zum Messias geworden wäre wie Luther zum Reformator, — innerlich dazu vorbereitet, aber ohne es zu ahnen; daß sein Beruf . . . plötzlich, mit unerwarteter, überwältigender Gottesmacht eines Tages über ihn gekommen wäre";[3] daß „im Taufmoment sein messianisches Berufsbewußtsein durch eine Begegnung und Berührung seines Innersten mit dem himmlischen Vater erweckt und zum Durchbruch gelangt ist,"[4] das geht aus dem Taufvorgang keineswegs hervor. Alles deutet vielmehr auf das Gegenteil hin, wie Bartmann bezeichnend ausführt: „Christus selbst nimmt sie (die Gottesoffenbarung bei der Taufe) dankbar betend, doch ohne Erregung und Erforschung hin. Für ihn selbst ist sie kein Anfang, kein Werdepunkt der Sohnschaft, keine Offenbarung eines Geheimnisses, keine Sache des Glaubens, an der er wieder zweifelhaft werden könnte, keine durch sittliches Ringen erreichte Höhe, von der er wieder hinunterstürzen könnte, kein Licht von oben, nach dem

[1] A. a. O. 216. 218. [2] A. a. O. 104 f.
[3] Beyschlag a. a. O. 225. [4] A. a. O. 231.

der irdische Mensch in der Dunkelheit des diesseitigen Wandels, die selbst ein geistbegabter Paulus beklagt, sehnsüchtig greift und freudig festhält. Für ihn ist sie Bestätigung des Tatbestandes."[1]

Dem hält nun freilich O. Holtzmann entgegen, daß die Art und Weise, wie der Taufvorgang sich abspielte, darauf hinweise, daß es sich dabei um eine wirkliche Umwandlung und Umbildung des Bewußtseins Jesu handelte. Holtzmann nimmt nämlich ohne weiteres an, die Himmelsstimme und die Geistmitteilung bei der Taufe sei kein sinnenfälliges, geschichtliches Ereignis gewesen, sondern eine bloße Vision, ein innerliches ekstatisches Erlebnis, das sich „nur im Seelenleben Jesu ereignet" und das sich „durchaus nur auf Jesus bezogen habe".[2] Der Erfolg dieses inneren visionären Schauens und Hörens müsse demgemäß auch eine innere, „völlige Umgestaltung seines Lebens" und Bewußtseins gewesen sein.[3]

Allein dieser Schluß ergibt sich keineswegs aus Holtzmanns Prämissen. Wie immer auch der Taufvorgang gedeutet werden mag, ob er ein äußeres oder inneres Erlebnis war, und ob dieses nur Jesu kund wurde oder auch anderen Personen, das ändert an der Sache nichts. In jedem Fall würde es sich fragen, ob Jesus beim Taufvorgang das Messiasbewußtsein erhalten habe, oder ob ihm bloß die endgültige Berufsweihe zuteil geworden sei durch die Himmelsstimme und die Einwohnung des Hl. Geistes. Und in jedem Fall müßte das letztere bejaht werden mit Rücksicht auf die bereits angegebenen Gründe.

Allein wie verhält es sich mit den von Holtzmann aufgestellten Prämissen selbst? Vorerst, ist Jesus allein Zeuge der Himmelsstimme und der Herabkunft des Hl. Geistes gewesen, wie Holtzmann und mit ihm Wendt[4] u. a. behaupten? Die Evangelien verneinen es. Matthäus[5] und Markus[6] berichten einfach, Jesus habe den Himmel offen und den Geist auf sich herabsteigen gesehen. Ob auch der Täufer Augenzeuge davon war, wird nicht gesagt. Es scheint aber vorausgesetzt zu sein, indem gleich von der Himmelsstimme ganz objektiv bemerkt wird: „Und eine Stimme erging aus den Himmeln, die da sagte: Dieser ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe." (Bei Markus: „Du bist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.") Auch macht die Darstellung den Eindruck, als rühre sie von dem mitschauenden und mithörenden Täufer her. Noch mehr ist das bei Lukas der Fall, wo die ganze Szene vom Standpunkt des beobachtenden Täufers aus erzählt wird: „Da öffnete sich der Himmel, und der Hl. Geist stieg in leiblicher Gestalt wie eine Taube auf ihn (Jesus) herab, und eine Stimme erging aus dem Himmel: Du bist mein

[1] Das Himmelreich und sein König 124 f.
[2] A. a. O. 105. [3] A. a. O. 106.
[4] A. a. O. 97. [5] 3, 16 f. [6] 1, 10 f.

geliebter Sohn; an dir habe ich mein Wohlgefallen."[1] Im vierten Evangelium wird tatsächlich der Taufbericht auf Johannes den Täufer zurückgeführt, der als Augenzeuge auftritt. Johannes berichtet, er habe sich längst gesehnt, unter seinen Täuflingen demjenigen zu begegnen, den er, ohne ihn zu kennen, als den Größeren, d. h. als Messias, ankündigt. Gott hatte ihm geoffenbart: „Auf welchen du den Geist herniedersteigen sehen wirst und weilen auf ihm, der ist es, der im Hl. Geiste tauft." Wie nun Jesus vor ihn hintritt und die Wassertaufe empfängt, da schaut Johannes den Hl. Geist herniederschweben wie eine Taube und auf ihm bleiben, so daß er von ihm versichern kann: „Ich habe gesehen und habe bezeugt, daß dieser ist der Sohn Gottes."[2]

Die vier Evangelien berichten somit in harmonischer Einhelligkeit, daß sowohl Johannes als Jesus Augen- und Ohrenzeugen des Ereignisses waren. Selbst Beyschlag[3] sieht die Unmöglichkeit ein, dasselbe auf Jesus allein einzuschränken.

Damit ist nun auch bereits der Beweis erbracht, daß letzteres von O. Holtzmann unter Zustimmung der gesamten liberalen Kritik[4] mit Unrecht als bloße Vision gedeutet wird. Wie hätten auch Johannes und Jesus zu gleicher Zeit die genau gleiche ekstatische Entzückung haben, d. h. nach liberaler Auffassung, sich einbilden können, den offenen Himmel und das Herabschweben des Heil. Geistes zu sehen und die Stimme Gottes aus dem Himmel zu hören? Dieses psychologische Doppelwunder werden doch die rationalisierenden Theologen kaum annehmen wollen. im Augenblicke, da sie aus Wunder- und Offenbarungsscheu die Tatsächlichkeit des Taufvorganges bestreiten!

Und dazu wieder der gewalttätige Versuch, Jesus zum Ekstatiker zu stempeln, nicht nur im Gegensatz zur ganzen Persönlichkeit des Heilandes, sondern auch zur Situation des ganzen evangelischen Taufberichts, gegen dessen Glaubwürdigkeit noch nie ein stichhaltiger Grund vorgebracht worden ist! Selbst Kritiker wie

---

[1] Luk. 3, 12 f. [2] Joh. 1, 26—34. [3] A. a. O. 218 f.

[4] So von Furrer, Das Leben Jesu Christi, 2. Aufl., 69; W. Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu 160 ff.; H. Wendt, Die Lehre Jesu 97; System der christlichen Lehre II, 289 f.; Bousset, Jesus, 2 f.; H. J. Holtzmann, Neutestamentl. Theologie I. 271; E. Schürer, Das messianische Selbstbewußtsein Christi 13; B. Weiß, Leben Jesu I, 299. 303; P. W. Schmidt, Die Geschichte Jesu 57; W. Beyschlag, Leben Jesu I, 218 f.; H. Zimmermann, Der historische Wert der ältesten Geschichte Jesu 86 ff.; Fritz Scholl, Protest. Monatshefte 1907, 180; J. Bornemann, Die Taufe Christi durch Johannes in der dogmatischen Beleuchtung der christlichen Theologie der vier ersten Jahrhunderte, Leipzig 1906; A. Loisy, Le quatrième Evangile, Paris 1903, 229; L'Evangile et l'Eglise, 2me éd., 20; Les Evangiles synoptiques I, 185 s.; Réville, Jésus de Nazareth II, 5 ss. Auch der positivere E. Kühl, Selbstbewußtsein Jesu 39 ff. stimmt bei. Hiergegen findet Fritz Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu 140 ff., es könne sich nur um ein äußeres Ereignis, nicht um eine Vision handeln.

Beyschlag und Kühl lehnen die Hypothese von einer Taufvision Jesu ab, weil „visionäres Schauen, wie wir es denn auch bei Jesu hier annehmen müßten, seinem Leben sonst fremd ist,“[1] ja weil der „Gesamteindruck der Persönlichkeit Jesu . . . die Annahme visionärer Zustände in seinem Leben völlig unmöglich macht“.[2]

Beyschlag und Kühl krempeln deshalb die verunglückte Visionshypothese etwas um, indem sie die abnormale, phantastische Verzückung — denn von einer gottgewirkten Ekstase kann doch bei den naturalistischen Kritikern keine Rede sein — auf den Täufer beschränken und beifügen, „daß der Vision des Täufers ein Erlebnis Jesu entsprochen habe, durch das ihm zugleich innerlich zur Gewißheit wurde, was der Täufer auf dem Wege der Vision erkannte“.[3] Das heißt aber wahrhaftig vom Regen in die Traufe sich begeben. Wie soll denn Jesus innerlich genau das erfahren, was Johannes in der Ekstase schaute, und umgekehrt, ohne ein förmlich wunderbares Zusammentreffen? Vom Widerspruch dieser Verlegenheitsausrede mit der evangelischen Darstellung wollen wir schon gar nicht sprechen. Der freisinnige Friedrich Spitta urteilt darüber mit anerkennenswerter Offenheit: „Die traditionelle Auffassung der kritischen Theologie, wonach es sich bei der Taufe um eine Jesu allein geltende und von dem Täufer geschaute Vision gehandelt habe, hat A. Merx[4] mit Recht als eine moderne Illusion zurückgewiesen: Himmelsstimme und Taubenerscheinung sind dafür da, daß sie von den Anwesenden vernommen werden.“[5]

So schlägt jeder Versuch fehl, das Taufereignis in dem Sinne zu erklären, als hätte es wirklich dem Heiland das Messiasbewußtsein gebracht. Alles deutet vielmehr darauf hin, daß die Taufe nicht den Anfang des Messiasbewußtseins, sondern den Anfang des Messiaswirkens bezeichnet. Diese Überzeugung könnte nur durch den Nachweis entkräftet werden, daß Jesus *vor dem Taufereignis, d. h. als er zum Täufer hinzutrat, das Messiasbewußtsein noch nicht besessen habe.*

Wieder ist es O. Holtzmann, der sich anheischig macht, diesen Nachweis zu erbringen. Im Anschluß an Strauß läßt er den Heiland als heilsbedürftigen Sünder den Taufgang nach der Jordangegend antreten, als einen Mann, der wie alles Volk der Sinnesänderung und Sündenvergebung bedurfte und durch die Wassertaufe ein Glied des kommenden Messiasreiches zu werden hoffte, weit entfernt, sich für den berufenen Gründer und künftigen

[1] Beyschlag a. a. O. 219.
[2] Kühl a. a. O. 41.
[3] Kühl a. a. O. 42. Ähnlich Beyschlag a. a. O. 219.
[4] Die Evangelien des Markus und Lukas S. 14.
[5] Spitta, Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1910, 425.

Herrn dieses Reiches, für den Messias zu halten.[1] Ja, der messianische Gedanke habe ihm so ferngelegen, daß er nicht einmal aus eigenem Antrieb der Taufbewegung sich angeschlossen hätte, sondern sich nötigen ließ, an ihr teilzunehmen nach dem Beispiele seiner Umgebung: „Wie Luther in die Reformation, so muß Jesus in sein Werk ordentlich hineingestoßen werden. Es ist wie eine Vorahnung von Verfolgung, Flucht und Kreuzestod, wenn er sich scheut, mit dem mächtigen Bußprediger zusammenzutreffen, dessen Wort die noch in ihm schlummernden Kräfte freimachen soll ... Wie so viele andere, läßt auch er (Jesus) sich taufen. Ein Entschluß, fortan nur nach Gottes Willen zu leben und die Hoffnung, so am Reich Gottes teil zu bekommen, hat auch ihn zur Taufe getrieben."[2]

Zum Beweis für diese Behauptungen beruft sich Holtzmann[3] einfach auf eine Stelle des apokryphen Hebräerevangeliums, wo es heißt: „Siehe, die Mutter des Herrn und seine Brüder sprachen zu ihm (zu Jesus): Johannes der Täufer tauft zur Vergebung der Sünden: wir wollen gehen und uns von ihm taufen lassen. Er aber sagte zu ihnen: Was habe ich gesündigt, daß ich hinginge und mich von ihm taufen ließe? Es müßte denn etwa das, was ich sagte, Unwissenheit sein."[4]

Es wäre nun freilich ein leichtes, zu zeigen, daß dieser Text des Hebräerevangeliums die Sündelosigkeit und das Messiasbewußtsein, nicht die Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit bei Jesus voraussetzt. Doch es wäre schade, darüber auch nur ein Wort zu verlieren. Man muß nur staunen, daß ein so ernster Kritiker wie O. Holtzmann nicht errötet, aus einer so trüben Quelle zu schöpfen, wo die geschichtliche Überlieferung der kanonischen Evangelien so klar und hell fließt.

Es ist hier nicht der Ort, an Hand des Lebens Jesu der Evangelien die absolute Sündlosigkeit des Heilandes darzutun. Es genügt darauf hinzuweisen, daß nach der sichersten evangelischen Darstellung Jesus keineswegs als Sünder und Heilsucher zur Taufe kam.

Schon die beiden ursprünglichsten Taufberichte im Johannes- und Matthäusevangelium[5] sprechen es mit aller wünschbaren Einfachheit und Deutlichkeit aus.

Nach dem vierten Evangelium kündigte der Täufer öffentlich und offiziell[6] das Nahen des Messias an, dessen Vorläufer er

[1] Holtzmann, Leben Jesu 99—103.
[2] A. a. O. 102. 103. [3] A. a. O. 99—102.
[4] Nestle, Novi Testamenti Graeci supplementum 76; Hennecke, Neutest. Apokryphen 19.
[5] Auch Beyschlag, Leben Jesu I, 219 und B. Weiß, Leben Jesu I, 295. 300 f. erklären die Darstellung des Johannes im Zusammenhang mit Matthäus als die ursprünglichste vom Täufer selbst stammende.
[6] Joh. 1, 19—25.

sei: „Ich taufe mit Wasser; mitten unter euch aber steht, den ihr nicht kennt. Er ist es, der nach mir kommen wird, der vor mir ist, dessen Schuhriemen aufzulösen ich nicht würdig bin,“[1] der sündlose Heiland. Des anderen Tages sah Johannes Jesum herankommen zu sich und sagte: „Siehe, das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt! Dieser ist es, von dem ich gesprochen habe: Nach mir kommt ein Mann, welcher vor mir ist, weil er früher war denn ich . . . Damit er offenbar werde in Israel, deshalb kam ich, in Wasser taufend.“[2]

Während das vierte Evangelium so die Szene festhält, in welcher Johannes nach der Taufe das Volk mit dem erschienenen sündlosen und sündelösenden Messias bekannt macht, erzählt Matthäus sein Zusammentreffen mit Jesus vor der Taufe. Eben hatte er auf letzteren hingewiesen, sprechend: „Ich zwar taufe euch in Wasser zur Buße; der aber, welcher nach mir kommen wird, ist mächtiger als ich, er, dessen Schuhe zu tragen ich nicht wert bin; er wird euch taufen im Heiligen Geiste und Feuer. Seine Wurfschaufel hat er in seiner Hand, und er wird seine Tenne reinigen und seinen Weizen in die Scheune sammeln; die Spreu aber wird er verbrennen in unauslöschlichem Feuer.“[3]

Richter und Rächer des Bösen, Heilbringer und Geistestäufer ist der Messias. Und als solchen anerkennt Johannes den Mann, der gleich darauf von Galiläa herabkommt an den Jordan, um sich taufen zu lassen. In dessen Gegenwart wird der Täufer sich seiner ganzen Armseligkeit und Sündhaftigkeit bewußt und, statt ihm die Taufe zur Verzeihung der Fehler und zur Vorbereitung auf das Reich Gottes anzubieten, verlangt er, selbst von ihm getauft zu werden: „Ich habe nötig von dir getauft zu werden, und du kommst zu mir?“[4] Das setzt auf jeden Fall die Sündlosigkeit voraus. Anders müßten wir annehmen, der strenge Bußprediger, der auch den Größten dieser Welt die Sünde ins Angesicht schleuderte, habe einem sündhaften Manne aus Nazareth mit Bücklingen schmeicheln wollen!

Und Jesus weist die Rede des Täufers nicht als unzutreffend zurück; er bestätigt vielmehr die Anschauung des Johannes, daß er der Taufe und Verzeihung nicht bedürfe, wohl aber aus anderen Gründen die Taufe erbitte: „Laß es für jetzt geschehen, denn also ziemt es sich, daß wir jegliche Gerechtigkeit erfüllen.“[5] Aus freien Stücken will er sich der Johannestaufe unterwerfen, da es Gottes Wille war, daß ganz Israel im Geist der Buße dem nahenden Himmelreiche entgegengehe.[6]

Damit hat Jesus selbst angedeutet, daß die Wassertaufe weder einzig, noch in erster Linie ein Zeichen und Bekenntnis der Sünd-

[1] Joh. 1. 26 f. [2] Joh. 1, 29—31.
[3] Matth. 3. 11 f. [4] Matth. 3, 13 f.
[5] Matth. 3, 15. [6] Matth. 3, 1—6.

haftigkeit war, sondern vor allem das Symbol entschiedener Willensrichtung auf Gott und das kommende Himmelreich hin. Deshalb gebührte es sich, daß gerade derjenige sie empfing, der, sündlos und mit Gottes Willen eins, alle zum Reiche rufen wollte.

Mit Recht schreibt Wendt: „Hätte bei der Bußtaufe des Johannes der Hauptzweck in dem Bekennen und Beklagen bisher begangener Sünden gelegen, so müßte man das Hinkommen Jesu zu dieser Taufe verwunderlich finden und könnte darin entweder einen Beweis gegen die unverletzte Reinheit seines religiösen Bewußtseins oder aber die Äußerung einer gewissen unwahren Bescheidenheit sehen. Aber das, worauf es dem Johannes ankam, war offenbar die Abkehr der Gesinnung von der Sünde zu dem positiven Zwecke der rechten Erfüllung des Willens Gottes. Deshalb ist es durchaus verständlich, daß Jesus nicht bloß trotz, sondern gerade wegen seines Bewußtseins, selbst in dem aufrichtigen Trachten nach kindlich gehorsamer Erfüllung des göttlichen Willens begriffen zu sein, sich gedrungen fühlte, die Johannestaufe auch an sich selbst vollziehen zu lassen. Er besiegelte damit seinen Entschluß, nur auf die Erfüllung des Willens Gottes bedacht zu sein, und gab dieser seiner sittlich-religiösen Willensrichtung die bestimmte Beziehung auf das vom Täufer verkündete Herannahen des messianischen Heilsreiches."[1]

Ähnlicherweise drückt sich B. Weiß aus. Die Symbolik der Johannestaufe, schreibt er, „deutet ja lediglich auf den völligen Abschluß des bisherigen Lebens und den Beginn eines neuen, ganz andersartigen. Für das sündhafte Volk war sie der Abschluß seines bisherigen Sündenlebens, der Beginn eines neuen, sündenreinen, und damit die Besiegelung völliger Sinnesänderung. Für den Sündenreinen konnte sie das nicht sein; aber auch ihm versiegelte sie den Abschluß seines bisherigen Lebens und den Beginn eines völlig neuen. Freilich war dies bisherige Leben, das er gleichsam in den Fluten des Jordan begraben wollte, bei ihm kein sündiges, aber es war ein seinen natürlichen Lebensbeziehungen, seinem bisherigen menschlichen Berufe, seiner bisherigen Ausbildung gewidmetes; und das neue Leben, zu dem er auftauchte, war nicht durch seine Sündenreinheit von seinem früheren unterschieden, sondern nur dadurch, daß es fortan ganz seinem höchsten göttlichen Berufe geweiht sein sollte. In diesem Sinne sah Jesus eben in dem Befehle Gottes, der auch ihn zur Taufe rief, den lange erwarteten Wink seines Vaters, daß es Zeit sei, nunmehr seine Messiaslaufbahn zu beginnen. Freilich setzt auch diese Lösung der Frage voraus, daß er sich, als er zur Taufe kam, seiner Bestimmung zum Messias Israels bereits klar bewußt war."[2]

[1] Wendt, Die Lehre Jesu 96 f.

[2] B. Weiß a. a. O. 298. Ähnlich K. Furrer, Das Leben Jesu Christi, 2. Aufl., 68 f.

In Wirklichkeit wird der Taufgang Jesu nur unter dieser Voraussetzung vollständig begriffen. War Jesus seines messianischen Berufes sich bewußt, so kam er zur Taufe als stellvertretender Büßer für die Sünden anderer, er kam als der für die Menschheit genugtuende Gottesknecht, von dem bei Isaias 53 geschrieben stand, daß er sich nicht trenne vom sündigen Volke, dessen Sünden er auf sich nimmt und dessen Ungerechtigkeit er durch seine Gerechtigkeit tilgt. Diese Auffassung einzig entspricht dem Gedankengang der synoptischen Evangelien und wird von Johannes dem Täufer im vierten Evangelium ausdrücklich und unzweideutig als die einzig richtige hingestellt: Jesus erscheint zur Wassertaufe als der längst ersehnte Messias,[1] als derjenige, der nicht die vorbereitende Wassertaufe, sondern die messianische Geisestaufe erteilen wird,[2] als „das Lamm Gottes", auf das die Sünden der Menschheit geladen werden und „das da hinwegnimmt die Sünde der Welt".[3]

Erst in diesem Lichte verstehen wir nun auch die fortschreitende Offenbarung Gottes bei der Taufhandlung. In persönlicher Heiligkeit und Vollkommenheit und in voller Bereitschaft, für die sündige Menschheit messianische Buße und messianische Gerechtigkeit zu vollbringen, tritt Jesus vor den Vater hin. Da öffnet sich der Himmel, erkennt ihn als Messias, als Gottes geliebten Sohn und seine stellvertretende Sühneleistung als Gott wohlgefällig an, und der Heilige Geist besiegelt das begonnene Messiaswirken, indem er der Weissagung gemäß[4] auf den Heiland herabsteigt und dauernd auf ihm weilt.

Die evolutionistische Hypothese hingegen, derzufolge Jesus nicht bloß ohne messianisches Bewußtsein, sondern sogar mit dem Bewußtsein persönlicher Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit zur Taufe gekommen wäre, erklärt — von ihrer Unbegründetheit ganz abgesehen — gar nichts und verwirrt alles, auch ihre eigenen entwicklungstheoretischen Gedankengänge. Der künstlich gesponnene Faden der natürlichen Entfaltung und Vorbildung Jesu, dessen ebenso natürliches Ende zum endlichen Hervorbrechen des Messiasbewußtseins in der Taufe führen soll, wird jäh und schroff zerschnitten, und an die Stelle der vom Gegner hochgepriesenen Evolution tritt eine völlige Revolution im Bewußtsein des Heilandes. Denn „von dem Bewußtsein, ein heilsbedürftiger Sünder wie alle zu sein, zu dem Bewußtsein, der Sünderheiland für alle zu sein, gibt es keinen psychologisch möglichen Übergang", wie selbst Beyschlag bemerkt.[5]

In Erwägung dessen wird die Theorie Holtzmanns von allen namhaften Vertretern der liberalen Jesus-Forschung über Bord

[1] Joh. 1, 27. 30. [2] Joh. 1, 25 f.
[3] Joh. 1, 29. [4] Is. 61, 1 ff.; Luk. 4, 17 ff.
[5] Beyschlag a. a. O. I, 228.

geworfen. Adolf Harnack äußert sich darüber folgendermaßen: „Wenn nicht alles trügt, liegen hinter der uns offenbaren Zeit des Lebens Jesu keine gewaltigen Krisen und Stürme, kein Bruch mit seiner Vergangenheit. Nirgendwo in seinen Sprüchen und Reden, mag er drohen und strafen oder freundlich locken und rufen, mag er von seinem Verhältnis zum Vater oder zur Welt sprechen, bemerkt man überstandene innere Umwälzungen oder die Narben eines furchtbaren Kampfes. Wie selbstverständlich, als könnte es nicht anders sein, strömt alles bei ihm hervor — so bricht der Quell aus den Tiefen der Erde, klar und ungehemmt. Nun zeige man uns den Menschen, der mit dreißig Jahren so sprechen kann, wenn er heiße Kämpfe hinter sich hat, Seelenkämpfe, in denen er schließlich das verbrannt hat, was er angebetet, und das angebetet, was er einst verbrannt hat! Man zeige uns den Menschen, der mit seiner Vergangenheit gebrochen hat, um dann auch die anderen zur Buße zu rufen, der aber dabei von seiner eigenen Buße niemals spricht: Diese Beobachtung schließt es aus, daß sein Leben in inneren Kontrasten verlaufen ist.“[1] Ähnlich verpönen B. Weiß, Beyschlag, Konrad Furrer, Wendt u. a. jeden Versuch, die unrettbar verlorene Position von der Entstehung des Messiasbewußtseins Jesu aus der Taufe dadurch zu stützen, daß man sagt, Jesus sei vor der Taufe selbst ein sündiger und heilsbedürftiger Mensch gewesen.

IV. Vorbereitung des Messiasbewußtseins Jesu in seinem Sohnesbewußtsein?

Die liberale Theorie von der Genesis des Gottessohnbewußtseins Jesu. — Keine allmähliche Evolution des Sohnesbewußtseins zum Messiasbewußtsein zwischen dem zwölften und dreißigsten Altersjahre Jesu. — Kein Gegensatz zwischen dem Sohnes- und Messiasbewußtsein des Zwölfjährigen. — Bei der Tempelszene wußte sich Jesus bereits als Messias. — Das Sohnes- und Messiasbewußtsein des Kindes Jesu geht weder auf Erziehung noch auf Veranlagung zurück. — Gegensatz zwischen der liberalen Jesus-Psychologie und der wirklichen Jugendgeschichte Jesu.

Das allgemeine Bestreben der liberalen Entwicklungtheorie geht vielmehr dahin, das Vorleben Jesu zu einer ständigen Vorbereitung und wachsenden Vorstufe für den späteren Empfang des Messiasbewußtseins zu gestalten. Den Mittelpunkt und die Seele dieser Vorbereitung soll das Gottessohnbewußtsein Jesu sein. Jesus habe aus seiner Jugend und aus Galiläa ein so hochentwickeltes Sohnesbewußtsein mitgebracht, daß daraus unter dem Einfluß der Taufbewegung am Jordan notwendig das Messiasbewußtsein hervorbrechen mußte, wie unter dem lockenden Sonnenstrahl die Blüte aus der Knospe hervorbricht. Damit stehen wir an der Wurzel

[1] Wesen des Christentums 21 f.

aller Bemühungen, das messianische Bewußtsein Jesu als Ergebnis einer allmählichen Evolution begreiflich zu machen.

Die nicht positiv christliche Weltanschauung ist einfach gezwungen, auf diese Wurzel ihres Systems zu graben, wenn anders sie sich selbst und ihre naturalistische Erklärung des Glaubens Jesu an seinen messianischen Beruf nicht preisgeben will. Wir haben es deshalb hier auch nicht mit einzelnen Gruppen, sondern mit der ganzen Schule der rationalistischen und rationalisierenden Jesus-Forscher zu tun. Sie wissen alle eingehend zu berichten, daß und wie aus innerer Veranlagung und äußeren Verumständungen im Knaben Jesus nach und nach die Überzeugung entstand, er sei der Gottessohn, d. h. er stehe mit dem Vater im Himmel in einem Liebes- oder Kindesverhältnis, das zwar nicht auf einer physischen Sohnschaft beruhe, wohl aber eine ganz eigenartige ethische Sohnschaft bedeute. (Die Gegner behaupten, der Titel Gottessohn, wie Jesus ihn verstehe, habe ausschließlich diesen Sinn: nie bedeute er die wesenhafte Gottessohnschaft Jesu und damit seine wahre Gottheit. Wir haben dieses Problem später zu untersuchen. Vorläufig handelt es sich nur um das Entstehen und das Verhältnis des Gottessohnbewußtseins zum Messiasbewußtsein, wie immer auch ersteres verstanden werden mag.) Bei dem zwölfjährigen Jesus im Tempel zeigte sich diese Überzeugung bereits in ihrer Vollentwicklung. Nach und nach habe sich dieses Sohnesbewußtsein, wieder unter eigener sittlicher Selbstbetätigung Jesu und unter dem Einfluß der Ideen seiner Zeit und seiner Umgebung, so gesteigert, daß er sich mehr und mehr fragte, ob nicht er berufen sei, auch die Mitmenschen zu Kindern ihres Vaters im Himmel zu machen und so das messianische Werk und Reich zu verwirklichen. Die abschließende Antwort auf diese Frage habe dann die Taufe gegeben, indem sie das Sohnesbewußtsein endgültig ins Messiasbewußtsein überführte.

Aus den vielen dramatischen Schilderungen dieses psychologischen Werdeganges Jesu[1] sei nur eine der prägnantesten in ihren Hauptzügen wiedergegeben.

Konrad Furrer stellt die Sache so dar: „Einmal ist ja selbstverständlich, daß er in seinem Vaterhause früh Eindrücke einer sehr lebendigen Frömmigkeit empfing . . . In die Aufgabe, die Kinder darin (in der Schrift) zu unterrichten, teilten sich Vater

[1] Vgl. z. B. Heß, Jesus von Nazareth 4—9; Schmidt, Geschichte Jesu 52—56; Wendt, Die Lehre Jesu 91 ff.; J. Kögel, Das Messiasbewußtsein Jesu, Reich Christi VIII, 403—420; Stapfer, Jésus-Christ avant son ministère 89 ss.; 188 ss.; Loisy, L'Evangile et l'Eglise 56; Les Evangiles synoptiques I, 408; Beyschlag, Leben Jesu I, 175 ff. II, 57 ff.; B. Weiß, Leben Jesu I, 279. Eigenartig ist bei B. Weiß 280—283 die Ansicht, daß sich das Messiasbewußtsein aus dem Sohnesbewußtsein schon vor der Taufe entwickelt, indes Beyschlag I, 224 f. an einen plötzlichen Übergang in der Taufe denkt.

und Mutter, Gemeindediener und Gesetzeslehrer. So dürfen wir denn ohne weiteres annehmen, daß Jesus frühzeitig all die Schätze dieser wunderbaren Schriftensammlung in sich aufgenommen hat. . . . Wir können nicht sagen, in welchem Jahre zum erstenmal eine höhere Gotteserkenntnis in der jungen Seele aufgewacht ist. . . . Die Evangelien geben uns nur einen einzigen, allerdings sehr bedeutungsvollen Bericht von dem zwölfjährigen Jesusknaben (im Tempel). Da fühlte sich der Knabe wie im Himmel. Er vergaß die ganze Welt, um sich über Gott und göttliche Dinge von den Weisesten und Gelehrtesten seines Volkes unterrichten zu lassen. Das war ihm eine unnennbar große Freude. Um sie zu verstehen, brauchen wir uns nur daran zu erinnern, wie große, bedeutende Künstler schon in früher Jugend eine verzehrende Sehnsucht nach ihrer Kunst zeigen . . . Wer hätte nicht etwa solches von dem berühmten Bildhauer Canova oder von Thorwaldsen und anderen gelesen? Wie also diese hochbegabten Künstler in ihrer zarten Jugend einen Feuereifer für die Kunst äußerten, so hatte der Knabe Jesus eine gewaltige Sehnsucht nach möglichst inniger und anhaltender Gemeinschaft mit Gott . . . Jesus hat die Majestät Gottes aufs tiefste empfunden, und dennoch ringt sich aus seiner Seele dieser Ruf hervor: Wußtet ihr nicht, daß ich in dem, was meines Vaters ist, sein muß? . . . Es gibt wohl in der Weltgeschichte keine sicherere Tatsache als die, daß sich Jesus als Sohn Gottes gefühlt hat, und daß er aus tiefster Nötigung seines Geistes nicht anders konnte, als Gott ‚Vater' zu nennen und sich selbst seinen Sohn . . . Wie kommt Jesus dazu, mit solcher Entschiedenheit und Stetigkeit sich Sohn Gottes zu heißen? Darauf haben wir nur die eine Antwort: Dieser Geist hat wie kein anderer nach ihm in gleicher Stärke die reine Güte, die heilige Liebe, das schrankenlose Erbarmen als das höchste empfunden und in sich erlebt . . . Mit seinem Sohnesbewußtsein steht Jesus ganz einzig da in seiner Zeit, in seiner Welt; denn auch die frömmsten Menschen seiner Umgebung sind Gott gegenüber nur vom Knechtesbewußtsein durchdrungen. Darum muß sich auch in ihm mit innerer Notwendigkeit ein Hochgefühl entwickeln, kraft dessen er sich in der Folge zu einer einzig großen Aufgabe berufen weiß. Mit anderen Worten: Aus seinem Sohnesbewußtsein hat sich das Messiasbewußtsein herausgestaltet."[1]

In drei knappe Sätze zusammengedrängt, besagt diese hübsch ausgedachte Hypothese: im frühesten Kindesalter habe sich Jesus vermöge Erziehung und Veranlagung sein einzigartiges Sohngottesbewußtsein erworben; mit messianischen Gedanken habe jedoch dieses im Zwölfjährigen bereits abgeschlossene Sohnesbewußtsein nichts zu schaffen gehabt; hingegen entfaltete es sich vom zwölften bis

[1] Konrad Furrer, Das Leben Jesu Christi, 2. Aufl., 46–55.

zum dreißigsten Lebensjahre Jesu mehr und mehr auf der kombinierten Linie der Gottessohn-Messiasideen und wurde so zum Keime, aus welchem bei der Taufe sein endgültiges Messiasbewußtsein hervorwuchs. Wir müssen diese drei Sätze gesondert prüfen.

Vorerst die behauptete allmähliche Ausbildung des Sohnesbewußtseins zum Messiasbewußtsein vom zwölften bis dreißigsten Altersjahre Jesu.

Sie ist mit einem Worte eine Noterfindung, um nicht zu sagen eine Notlüge einer verirrten Geschichtsmache. Wir haben nämlich über diesen Abschnitt des Lebens Jesu auch nicht eine Nachricht. Die Jahre seines Jünglings- und angehenden Mannesalters sind Jahre heiligen Stillschweigens und tiefer Zurückgezogenheit, aus denen kein Laut zu uns dringt. Das sog. Jugendevangelium bricht jäh ab mit dem Bericht vom zwölfjährigen Jesusknaben im Tempel. Die liberalen Kritiker versteifen sich zudem noch darauf, vom ganzen Jugendevangelium nur diese Tempelszene als echt und glaubwürdig anzuerkennen.[1] Ja, wo es vorteilhaft scheint, leugnet oder ignoriert man selbst die Tempelszene und hyperbelt im Namen der „Kritik": „Mit der Taufe betreten wir im Leben Jesu erstmals den geschichtlichen Boden,"[2] oder: „Über sein Werden hat uns die Überlieferung nichts Sicheres aufbewahrt; kaum daß sie einmal den Schleier lüftet, der über seiner im Kreise zahlreicher Geschwister (!!) verlebten Kindheit ausgebreitet ist, kaum daß sie ihn einmal Zimmermann nennt"[3] oder rundweg: „Wir wissen nichts von der Geschichte Jesu in den ersten dreißig Jahren . . . Niemals werden wir ergründen, durch welche innere Entwicklung Jesus von der Gewißheit, der Sohn Gottes zu sein, übergegangen ist zu der anderen, der verheißene Messias zu sein."[4]

Nun gut, dann soll aber diese Art Kritik so ehrlich sein, einzugestehen, daß die Schilderungen, in denen sie den Übergang vom Sohnes- zum Messiasbewußtsein Jesu beschreibt, dem Reiche der fröhlichen Phantasie entstammen und daß sie sich die ganze diesbezügliche Hypothese bis auf das letzte Wort aus den Fingern saugt.

Übrigens ist auch die Voraussetzung, auf welcher diese Hypothese beruht, selbst wieder rein künstlich konstruiert, der Gegen-

[1] Wir werden uns mit der Frage nach der Echtheit und Glaubwürdigkeit des Kindheitsevangeliums im dritten Abschnitte beschäftigen. Der Bericht vom zwölfjährigen Jesus wird von der gegnerischen Kritik fast allgemein als historisch betrachtet. Vgl. z. B. B. Weiß, Leben Jesu I, 253 f.; O. Holtzmann, Leben Jesu 76; Wendt, Die Lehre Jesu 94; Stapfer, Jésus-Christ avant son ministère 58; Furrer, Leben Jesu Christi, 2. Aufl. 46.

[2] Heß a. a. O. 11.

[3] Deißmann, Evangelium und Urchristentum in: Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion, München, Lehmann 1905, 83.

[4] Harnack, Wesen des Christentums 20. 87.

satz nämlich zwischen dem Sohnesbewußtsein des Zwölfjährigen und seinem Messiasbewußtsein.

Um das einzusehen, müssen wir nochmals daran erinnern, daß Jesus vor der Taufe nur einmal von seinem Gottessohnverhältnis gesprochen hat, wie wir überhaupt nur eine einzige Äußerung aus seinem Munde besitzen, bevor er seine öffentliche Wirksamkeit begann. Es ist eben jenes Selbstbekenntnis im Tempel: „Wußtet ihr denn nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?“[1] Daß dieses Gottessohnbewußtsein das messianische Bewußtsein ausschließe, ist aus den Worten des Jesuskindes doch offenbar nicht zu entnehmen.

Das Gegenteil scheint der Fall zu sein. Denn was ist der messianische Beruf Jesu anderes als eben seine ausschließliche Befassung mit „dem, was seines Vaters ist“? So versteht selbst O. Holtzmann die Antwort des Kindes Jesu: „Die Erzählung zeigt uns den heranwachsenden Jesus genau so, wie es seinem zukünftigen Wirken entspricht.“[2] Wir werden später sehen, daß der Zwölfjährige sogar ein wirklich göttliches Bewußtsein offenbarte und daß mithin jeder Zweifel ausgeschlossen ist, ob er damals um seine messianische Bestimmung gewußt habe.

Nehmen wir aber vorläufig das Sohnesbewußtsein Jesu im Tempel noch nicht in jenem höchsten göttlichen Sinne, so läßt sich dennoch sein messianischer Inhalt mit Sicherheit herausschälen. Wir brauchen nämlich nur zu fragen, wie Jesus später, während seines öffentlichen Lebens, den Titel „Sohn Gottes“ in seinem Verhältnis zum Messiastitel verstanden habe. Aus diesem Später können und müssen wir sodann auf das Früher zurückschließen.

Nun besteht aber auch nicht der geringste Zweifel, daß der Name „Sohn Gottes“ für Jesus von der Taufe bis zum Tode immer soviel heißt als „Messias“. (Ob er nicht noch mehr, nämlich Jesu metaphysische Wesenseinheit mit seinem Vater besage, muß, wie schon betont wurde, an anderer Stelle untersucht werden.) Unsere Ausführungen über „die Tatsache des messianischen Selbstbewußtseins Jesu“ liefern dafür den evidenten Beweis. Die Gegner sind davon selbst so überzeugt, daß sie die absolute Gleichung der Titel „Gottessohn“ und „Messias“ anrufen und hartnäckig verteidigen, sobald die konservative Kritik Miene macht, im Gottessohne Jesus noch mehr als den Messias zu erblicken.

Schon in der Tauf- und Versuchungsgeschichte, wo der Name Messias sich noch gar nicht findet, sondern nur der Vater- bzw. Sohnesname steht, deutet die gesamte liberale und rationalistische Kritik den Ausdruck Gottessohn als Messiastitel. Warum soll denn nur gerade in der Jugendgeschichte Jesu vor einer solchen Exegese haltgemacht werden? Darum, einzig darum, weil die

[1] Luk. 2, 49. [2] Leben Jesu 76.

Evolutionstheoretiker es so haben wollen und so haben müssen. Hätte das Messiasbewußtsein Jesu sich nicht Schritt für Schritt aus dem Sohnesbewußtsein entwickelt, dann wäre der evolutionistischen Jesus-Forschung überhaupt Grund und Boden entzogen! Diesem Übel muß also auf jeden Fall gesteuert werden, selbst auf Kosten jeder Psychologie und jeder wirklichen Geschichte.

Auf dieselbe entwicklungstheoretische Liebhaberei ist endlich die dritte Behauptung vom Werden des Sohnesbewußtseins im Kinde Jesu zurückzuführen. Angeblich soll nach der modernen Schule das Sohnesbewußtsein mit psychologischer Notwendigkeit aus der Veranlagung und Erziehung des Kindes von Nazareth erwachsen sein. Nun ist allerdings richtig und selbstverständlich, daß Jesus in gottesfürchtiger Umgebung aufgewachsen und in der Atmosphäre der Heiligen Schrift erzogen worden ist wie alle frommen Juden. Allein wie gerade Jesus und er einzig, im Unterschiede von allen ebenso erzogenen Zeit- und Jugendgenossen, in dieser Erziehung und Umgebung den Nährboden für sein Sohnesbewußtsein gefunden habe, das ist das Rätsel. Warum hatte eine so gewöhnliche und allgemeine Ursache bei ihm und nur bei ihm einen so außergewöhnlichen und einzigartigen Erfolg?

Die moderne Kritik antwortet: „Weil jene Ursache bei ihm auf eine ganz eigenartige Veranlagung stieß, die Vaterschaft Gottes tief zu erkennen und innig wahr zu erleben." Auch diese Veranlagung ist rundweg zugegeben. Doch kehrt damit mit doppelter Wucht die Frage wieder: Wie konnte Jesus im frühesten Alter, beinahe in der Wiege schon — mit zwölf Jahren war ja der psychologische Prozeß bereits abgeschlossen —, also zu einer Zeit, die jedem ernsten Nachdenken und Erleben vorauseilt, zu solchen außerordentlichen, unerhörten und einzigartigen Erkenntnissen und Erlebnissen über seine Gottessohnschaft gelangen? Jeder Versuch, dieses psychologische Rätsel zu lösen, muß von vornherein als Widersinn und als Attentat auf den gesunden Menschenverstand verurteilt werden.

Sehen wir aber auch hiervon ab, so wäre der gegnerische Versuch, die Anfänge des Gottessohnbewußtseins Jesu psychologisch zu rekonstruieren, nur unter der Voraussetzung ernst zu nehmen, daß wir keine historischen Angaben über jene Anfänge besitzen. Diese Voraussetzung trifft jedoch nicht zu. Die Darstellung über Jesu Gottessohnbewußtsein im nächsten Abschnitt wird zeigen, daß der Heiland sehr bestimmte Angaben über die schwebende Frage gemacht hat und daß seine Selbstbeurteilung den phantastischen Anschauungen der modernen Jesus-Forschung widerspricht.

Diesen Eindruck haben auch entschieden liberale Forscher. Gustav Dalman gesteht, daß die Aussagen Jesu über die Entstehung seines Sohnesverhältnisses zu Gott „so klingen, als ob Jesu kein Anfang desselben bekannt gewesen sei. Es scheint mit seiner

Person naturhaft verknüpft zu sein, wenn er im Unterschiede von allen anderen die Anwartschaft auf die Weltherrschaft und die unmittelbare Gotteserkenntnis zu eigen hat, so wie ein Sohn durch die Geburt zum Erben wird und durch das Aufwachsen im unmittelbaren Verkehr mit dem Vater von Kindheit an in das dem Kinde eigene geistige Verhältnis zum Vater tritt."[1] Noch bestimmter spricht sich Wendt aus: „Wir dürfen auf Grund des religiösen Selbstbewußtseins, von dem aus Jesus später urteilte und handelte, behaupten, daß er sich, soweit sein Bewußtsein zurückreichte, immer Gott gegenüber als Sohn gefühlt hat . . . Er lebte von Anfang an im Stande und Bewußtsein der Gotteskindschaft."[2]

V. Ursprung des Messiasbewußtseins Jesu in seinem Wesensbewußtsein.

Alle Versuche, das Messiasbewußtsein Jesu als Ergebnis einer nachträglichen Entwicklung hinzustellen, versagen. — Ichbewußtsein und Messiasbewußtsein Jesu identisch. — Jesu Gottessohnschaft und Messianität wurzeln nicht in seinem irdischen Leben. — Sie werden vom Kindheitsevangelium auf die übernatürliche Herkunft, Geburt und Natur Jesu zurückgeführt. — Die Gegner dieser evangelischen Darstellung sind gezwungen, bei Jesus eine krankhafte oder gar wahnsinnige Geistesverfassung anzunehmen. — Hiermit offenbart sich die ganze Unwahrheit und der Zusammenbruch der evolutionistischen Jesus-Psychologie.

Nach diesen Auseinandersetzungen braucht es eigentlich keinen Beweis mehr dafür, daß das Gottessohn- und Messiasbewußtsein von Anfang und von Natur aus in Jesus vorhanden war, oder, mit anderen Worten, daß es mit seinem eigenen Wesens- und Ichbewußtsein zusammenfällt.

Einmal versagen, wie wir bisher sattsam gesehen haben, alle Versuche, es als Ergebnis einer nachträglichen Evolution hinzustellen. Die rationalistische und rationalisierende Forschung hat alle Hebel in Bewegung gesetzt, um die Anfänge und den Werdegang des Messiasbewußtseins in der Jugend, in der Taufe, in der Versuchung und in einzelnen Etappen des öffentlichen Lebens Jesu nachzuweisen. Und immer ist das Resultat dasselbe: wo man glaubt, eine Weiterentwicklung oder gar den Anfang oder schließlich sogar eine Anbahnung dieses Bewußtseins entdeckt zu haben, sprudelt jedesmal bei genauerem Zusehen der volle, klare Quell der fertigen und abgeschlossenen Überzeugung des Heilandes von seinem messianischen Beruf und Werk. Das Messiasbewußtsein Jesu ist und bleibt ein Geheimnis, an dem alle evolutionistischen Erklärungsversuche gescheitert sind.

---

[1] Die Worte Jesu I, 233.
[2] Die Lehre Jesu, 2. Aufl., 93 f.

Gern oder ungern müssen die modernen Kritiker selbst das eingestehen, nachdem sie sich vergeblich um ihre Hypothesen abgemüht haben. H. J. Holtzmann erhebt gegen letztere den Vorwurf, sie haben „neuerdings die Leben-Jesu-Forschung in den Ruf eines psychologisch gearteten Ratespieles, eines unsicheren Herumtastens mit Einfällen und Vermutungen gebracht".[1] „In Keuschheit und Weisheit hat uns die Geschichte die Geburtsstunden des Ichbewußtseins Jesu ein Geheimnis sein lassen," meint Deißmann.[2] „Wie er zu diesem Bewußtsein der Einzigartigkeit seines Sohnesverhältnisses gekommen ist," fügt Harnack bei, „wie er zu dem Bewußtsein seiner Kraft gelangt ist und der Verpflichtung und Aufgabe, die in dieser Kraft liegen, das ist sein Geheimnis, und keine Psychologie wird es erforschen . . . Wie Jesus zu dem Bewußtsein, der Messias zu sein, gekommen ist, das vermögen wir nicht zu ergründen."[3] Alles, was die Kritik darüber aussagt, beruht nach Albert Schweitzer „rein auf Experimenten".[4] Noch deutlicher Paul Wernle: „Es ist nur ehrlich, zu gestehen, daß diese Entstehung (des Messiasbewußtseins Jesu) ein Geheimnis für uns ist, daß wir nichts darüber wissen. Wir können höchstens sagen, wie das Messiasbewußtsein nicht in Jesu entstand. Nicht durch allmähliche, verstandesmäßige Reflexionen; solche geben nie Gewißheit; aus ihnen entsteht vielleicht das Selbstbewußtsein eines gescheiten Theologen, aber nicht des Gottessohnes. Nicht durch den Einfluß der Umgebung; die Stimmen der Dämonen und der Welt könnten den Genius wankend machen, nie ihm göttliche Gewißheit verleihen. Beide Erklärungen scheitern auch daran, daß Jesus von Anfang an in voller Stetigkeit und unerschütterlicher Gewißheit als Gottgesandter auftritt. Nirgends ein Schwanken, Zweifeln, eine Entwicklung vom Ahnen zur Gewißheit hin . . . Unter dem Zwang der Notwendigkeit handelt er sein Leben lang. Von Gott weiß er sich gesandt und getrieben; er hat nur die Wahl, zu gehorchen oder nicht."[5]

Damit tönt Wernle einen weiteren Gedanken an, der für sich allein schon sichere Bürgschaft leistet dafür, daß das Messiasbewußtsein Jesu nicht früher oder später entstanden, sondern mit seinem Wesen gegeben ist. Ersteres trägt nämlich durchaus die Merkmale des letzteren an sich. *Ichbewußtsein und Messiasbewußtsein sind bei Jesus eins und dasselbe*, gleich tief, gleich sicher, gleich unerschütterlich, gleich unveränderlich, gleich naturhaft, so, wie nur ein angeborenes, nie ein erworbenes Bewußtsein es sein kann.

[1] Das messianische Bewußtsein Jesu, Tübingen, Mohr, 1907, 42 f.
[2] Evangelium und Urchristentum in: Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion 106.
[3] Wesen des Christentums 81. 88.
[4] Von Reimarus zu Wrede 7.
[5] Die Anfänge unserer Religion, 2. Aufl., 31 f.

Auch diesem Eindruck können sich die freisinnigen Gelehrten nicht entziehen. Schon Renan macht darauf aufmerksam, „der erste Gedanke Jesu, der Gedanke, Gottes Sohn, der Vertraute seines Vaters, der Vollzieher seines Willens zu sein, sei bei ihm so tiefgründend gewesen, daß diese Überzeugung wahrscheinlich nicht nachträglich entstanden war, sondern auf die Wurzeln seines eigenen Wesens zurückging".[1] Das Messiasbewußtsein Jesu zeichnet sich nach Loisy aus durch „eine prachtvolle Sicherheit seines Glaubens"; es markiert sich als „einfache und tiefe Intuition".[2] „Die messianische Gewißheit Jesu — sie ist sein Ichbewußtsein," schreibt Deißmann[3] „Wie selbstverständlich, als könnte es nicht anders sein, strömt alles bei ihm hervor — so bricht der Quell aus den Tiefen der Erde, klar und ungehemmt," fügt Harnack bei.[4]

Ernst Kühl führt denselben Gedanken so aus: „Wir stoßen nirgends auf einen Vorgang, der uns über die Entstehung oder auch nur über eine Entwicklung des Selbstbewußtseins Jesu irgendwelchen Aufschluß gäbe. Überall begegnen wir derselben ruhigen, in sich gefestigten Selbstbeurteilung; überall empfangen wir denselben klaren und einheitlichen Gesamteindruck von seiner Persönlichkeit . . . So viel ist unter allen Umständen gewiß, daß man der Eigenart des Bewußtseins Jesu von seiner Gottessohnschaft[5] mit ihrer ruhigen Klarheit und ihrer in allen Lebenslagen gleichmäßigen Sicherheit nur dann gerecht wird, wenn man ohne jeden Vorbehalt und ohne jede Einschränkung anerkennt, daß es seine letzten Wurzeln in seinem eigensten Wesen hat, dem es mit einer sozusagen geistigen Naturnotwendigkeit organisch entwachsen ist."[6] „Jesus folgte nur einer innersten Nötigung seines Wesens, wenn er den Messias in der eigenen Person gegeben fand."[7]

Wir dürfen noch weiter gehen und sagen, daß Jesus sich sehr bestimmt bewußt war, Gottessohn und Messias zu sein nicht erst seit Anbeginn seines irdischen menschlichen Lebens, sondern daß er überzeugt war, seine Gottessohnschaft und Messianität, wie sein Wesen überhaupt haben ihre Wurzeln in der überirdischen Welt und in der Ewigkeit. Er will nicht bloß von jeher durch einen Ruf von oben zum Gottessohn-Messias erkoren sein, nein, er will selbst von oben, vom Himmel als Messias in diese Welt gekommen sein.

[1] Vie de Jésus 85
[2] Revue d'histoire et de littérature réligieuse 1904, 91.
[3] Evangelium und Urchristentum a. a. O. 106.
[4] Wesen des Christentums 21.
[5] Was vom Gottessohnbewußtsein, gilt nach unseren Darlegungen auch vom Messiasbewußtsein, da beide in eins zusammenfließen.
[6] Das Selbstbewußtsein Jesu 38. 43.
[7] H. J. Holtzmann, Das messianische Selbstbewußtsein Jesu 78.

Zur Erklärung dieses Satzes sei auf die bald folgende eingehende Begründung seiner überirdischen Präexistenz verwiesen. Wir können uns der Mühe, sie schon hier mit Bezug auf die messianische Selbstbeurteilung Jesu darzutun, um so eher entschlagen, als die gegnerische Kritik uns auch in diesem Punkte beipflichten muß. „Der Evangelist," sagt Jülicher, „der Jesus ausrufen läßt: niemand kennt den Sohn als der Vater und wiederum kennt niemand den Vater als der Sohn, setzt bei ihm doch auch ein aus einer anderen Welt und Zeit stammendes Bewußtsein voraus."[1] Gustav Dalman kommt auf Grund philologischer Würdigung der Aussagen Jesu zur Überzeugung, daß er sein Messiasbewußtsein aus seiner überirdischen Gottessohnschaft herleite: „Für denjenigen, der ohne dogmatische Befangenheit Jesu Wort liest, wird kein anderer Sinn sich ergeben können, als daß der Messias in Wirklichkeit Sohn eines Höheren ist als Davids, nämlich Gottes."[2] B. Weiß urteilt nicht anders: „Wie weit Jesus auch in sein vergangenes Leben zurückschaute, er wußte von keinem Moment, wo die Liebe Gottes sich ihm zugewandt und geschichtlich die Erwählung Gottes sich an ihm vollzogen hatte; er war sich bewußt, jene Liebe besessen zu haben, seit er zum erstenmal zu Gott aufschauen gelernt, wußte sich zum Messias erwählt in dieser Liebe. Das aber mußte Jesum von selbst auf das Bewußtsein führen, daß jene Liebe Gottes ihm bereits gehört habe, ehe sein Dasein auf Erden begann, daß sein Leben wie seine Erwählung in den Tiefen der Ewigkeit wurzele."[3]

Damit harmoniert nun wunderbar der Bericht des Kindheitsevangeliums, in welchem die Messianität und Gottessohnschaft Jesu auf eine übernatürliche Herkunft, Geburt und Natur zurückgeführt werden.

Vom Himmel her bringt der Engel Gabriel schon die Kunde vom nahenden Vorläufer.[4] Derselbe soll Johannes (Jochanan) genannt werden, d. h. „von Jehovas Gnaden", weil mit ihm der messianische Heilsmorgen anbricht und er sein Volk auf die Ankunft des Messias vorbereiten wird. Darum prophezeit der Engel dem Zacharias: „Freude wird dir sein und Frohlocken, und viele werden ob seiner Geburt sich freuen. Denn er wird groß sein vor dem Herrn . . . und er wird des Heiligen Geistes voll sein schon vom Schoße seiner Mutter her. Und viele der Kinder Israels wird er bekehren zu dem Herrn, ihrem Gotte, Und er selbst wird vorangehen vor ihm (vor dem Messias, dem Herrn), in Geist und Kraft des Elias, um hinzuwenden Vaterherzen gegen Kinder und Ungläubige zur Einsicht von Gerechten, um zu bereiten dem Herrn ein hergerichtetes Volk."[5]

[1] Jesus und Paulus 31. [2] A. a. O. 234.
[3] Das Leben Jesu, 4. Aufl. I, 281.
[4] Luk. 1, 5 ff. [5] Luk. 1, 13—18.

Sechs Monate später verkündet derselbe Engel Gabriel der Jungfrau Maria die übernatürliche Empfängnis und Geburt des Messias und Gottessohnes selbst: „Siehe, du wirst empfangen in deinem Schoße und wirst einen Sohn gebären und wirst seinen Namen Jesus heißen. Dieser wird groß sein und Sohn des Höchsten genannt werden, und es wird ihm Gott der Herr den Thron Davids, seines Vaters, geben. Und er wird herrschen über das Haus Jakob in Ewigkeit, und seines Reiches wird kein Ende sein. Der Heilige Geist wird herabkommen auf dich, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Deshalb auch wird das Heilige, das aus dir geboren werden wird, Sohn Gottes genannt werden."[1]

Joseph, der Bräutigam Mariä, wird danach ebenfalls durch eine Engelserscheinung von der übernatürlich-göttlichen Empfängnis des Messias im Jungfrauenschoß benachrichtigt: „Joseph, Sohn Davids, fürchte dich nicht, heimzunehmen Maria, deine Gemahlin; denn, was in ihr erzeugt worden, ist aus dem Heiligen Geiste. Sie wird aber einen Sohn gebären, und du wirst seinen Namen Jesus nennen; denn er wird sein Volk erlösen von dessen Sünden."[2]

Und wieder ist es ein Engel, der den Hirten um Bethlehem die Geburt des Messias Jesus anzeigt mit den Worten: „Fürchtet euch nicht, denn siehe, ich melde euch eine große Freude, die zuteil werden wird dem ganzen Volke. Denn geboren ist euch heute in der Davidsstadt der Heiland, welcher der Messias, der Herr ist." Und plötzlich war bei dem Engel eine Menge himmlischer Heerscharen, die Gott ob des angebrochenen messianischen Heils priesen: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede den Menschen auf Erden, die eines guten Willens sind."[3]

Bei der darauffolgenden Darstellung des Kindes im Tempel wird Jesus ebenso als Messias gepriesen vom Greise Simeon, dem „gerechten und gottesfürchtigen Mann, der auf den Trost Israels wartete" und dem „vom Heiligen Geiste Weisung geworden war, daß er den Tod nicht sehen werde, ehedenn er gesehen haben würde den Messias des Herrn".[4] Jetzt, „wie die Eltern das Kind Jesus hineinbrachten, . . . da nahm er es auf seine Arme und pries Gott und sprach: Nun entlässest du deinen Diener, o Herr, nach deinem Worte in Frieden! Denn meine Augen haben dein Heil gesehen, das du bereitet hast vor dem Angesichte aller Völker, ein Licht zur Offenbarung an die Völker und die Herrlichkeit deines Volkes Israel."[5]

Bekanntlich ereifert sich die gesamte freisinnige Kritik über die Maßen gegen diesen wunderbaren Kranz von übernatürlichen Zeugnissen, der sich, dem Kindheitsevangelium zufolge, um die

[1] Luk. 1, 31—35. Vgl. Matth. 1, 18.
[2] Matth. 1, 20—21.
[3] Luk. 2, 8—14.
[4] Luk. 2, 25—26.
[5] Luk. 2, 27—32.

Verkündigung, Empfängnis und Geburt des Messias Jesus legt. Sie sträubt sich insbesondere gegen die Annahme, daß Jesus als Messias und Gottessohn präexistent, seiner Herkunft, Natur und Berufung nach übernatürlich, überirdisch sein soll. Wir werden uns, wie schon gesagt, mit dieser Kritik des Kindheitsevangeliums später, beim göttlichen Bewußtsein Jesu, auseinandersetzen, weil wir erst dort den ganzen, tiefsten Gehalt jener evangelischen Abschnitte des Matthäus und Lukas vollauf würdigen können. Die Ablehnung der evangelischen Kindheitsgeschichte ist vom prinzipiellen, philosophischen Standpunkte des Rationalismus und Liberalismus aus ein Gebot der Notwehr und der Selbsterhaltung, so ungeschichtlich und ungerechtfertigt ein solches Vorgehen auch ist. Eine ungläubige Kritik, die das Kindheitsevangelium und damit den übernatürlichen, überirdischen Ursprung des Bewußtseins Jesu annehmen würde, würde damit sich selbst preisgeben.

Allein — und das ist der Fluch des Systems — dieselbe ungläubige Kritik ist nicht weniger gezwungen, sich selbst aufzugeben, wenn sie die übernatürliche Deutung des Bewußtseins Jesu verwirft. Denn wie wir nach ernster Prüfung aller gegnerischen Lösungsversuche festgestellt haben und wie die Gegner vielfach selbst eingestehen mußten, gibt es keine natürliche Erklärung dieses Bewußtseins. Jesus will seine Überzeugung, daß er der Messias und Sohn Gottes sei, nicht in allmählicher Entfaltung seines Innern gewonnen haben, und alle Probleme und Hypothesen, durch welche dieses sein Bewußtsein trotzdem als Ergebnis einer langsamen Evolution und Selbstentfaltung dargetan werden wollte, sind jämmerlich gescheitert. So ist die moderne Jesus-Forschung gezwungen, entweder gegen alle historische und psychologische Daten an jene Evolution Jesu zu glauben, oder aber am eigenen System zu verzweifeln.

Es gibt nur einen Ausweg aus diesem Dilemma: die Zurückführung des Messias- und Gottessohnbewußtseins Jesu auf eine ekstatische, visionäre oder gar wahnsinnige Geistesverfassung des Heilandes: Jesus habe im Zustande schwärmerischer Erregung sich nach und nach in messianische Ideen hineingelebt oder gar infolge solcher Erregungen an einen uranfänglichen und überirdischen Messiasberuf geglaubt.

Seit den Tagen Renans und Strauß' ist diese Behauptung immer und immer wieder aufgetaucht, bis auf O. Holtzmann,[1] der von einer nicht geisteskranken Ekstase Jesu spricht, und bis auf die Looften,[2] Emil Rasmussen,[3] die Jesum als Wahnsinnigen und

[1] War Jesus Ekstatiker? Tübingen 1903.
[2] Jesus Christus vom Standpunkte des Psychiaters, Bamberg 1905.
[3] Jesus, eine vergleichende psychopathische Studie. Übertragen und herausgeg. von Arthur Rothenburg, Leipzig 1905.

Epileptiker ausgeben. Rasmussen, der Rohling aus dem skandinavischen Norden, erklärt geradezu alle für geisteskrank, die sich als Propheten ausgeben, und die Messiasse noch einmal extra, und verbricht schließlich mit Rücksicht auf Jesu messianisches Bewußtsein den ekligen Satz: „Ebenso wie der Mensch, der an zwangsmäßigen Querulantenideen leidet, ein Querulant ist, und wie der Mensch, der von zwangsmäßigen Größenwahnideen verfolgt wird, an Größenwahn leidet, so ist auch derjenige, der sich als Messias proklamiert, eine Prophetengestalt, eine Messiasnatur, d. h. ein Kranker."[1]

So ungeheuerlich eine solche Roheit und überhaupt jeder Versuch ist, den Heiland als Schwärmer, Ekstatiker oder Epileptiker hinzustellen, und so energisch viele liberale Forscher sich dagegen erheben, die rationalisierende Kritik kann die Verantwortung für solche Verirrungen nicht ablehnen. O. Holtzmann hat vom freisinnigen Standpunkte aus recht, wenn er[2] mit Johannes Weiß[3] behauptet: Das messianische Bewußtsein Jesu „würde vollends psychologisch unbegreiflich sein, wenn es nicht von einer religiösen Ekstase begleitet aufträte." Wenn Jesus vom bloßen Menschen mit rein menschlichem Bewußtsein sich zum Messias entwickelt und zum Bewußtsein durchgerungen hätte, ein über alle Propheten erhabener, vom Himmel stammender, alle Gewalt über Himmel und Erde in sich vereinigender Gottesgesandter und Gottessohn zu sein, dann wäre er nicht bloß ein ekstatischer Schwärmer, sondern im Vollsinn des Wortes ein Wahnsinniger gewesen, wie die radikalsten Kritiker behaupten.

Diese blasphemische Behauptung, die wir im zweiten Bande unseres Werkes widerlegen werden, richtet sich aber im Grunde selbst. „Die Tatsachen widersprechen einer solchen Erklärung," hörten wir den freisinnigen Protestanten Stapfer gegen Renan betonen.[4] Indem die ungläubige Kritik gezwungen ist, immer wieder auf diese historisch unwahre Jesuspsychologie zurückzugreifen, bekundet sie neuerdings ihre Unfähigkeit, das Bewußtsein des Heilandes entwicklungsgeschichtlich zu deuten. Sie beweist damit überdies selbst, daß es durchaus unmöglich ist, der Messianität Jesu wissenschaftlich gerecht zu werden, wenn man ihn als bloßen Menschen betrachtet.

Damit kommen wir zum göttlichen Selbstbewußtsein Jesu. Erst dieses wird volles Licht werfen auf sein Messiasbewußtsein. Erst und nur vom Standpunkte der Gottheit Christi aus lernen wir verstehen, wie der Heiland von jeher seine ganze messianische

[1] Jesus 135.
[2] A. a. O. 10.
[3] Predigt Jesu vom Reiche Gottes 155.
[4] Oben S. 203.

Berufung und Tätigkeit erfassen konnte. Und erst und nur auf Grund der Gottheit Christi läßt sich dann auch die Frage aufwerfen und beantworten, ob und inwiefern das menschliche Wissen Jesu um seine Messianität einer Entwicklung und Bereicherung fähig war, entsprechend dem Worte des Evangelisten: „Jesus aber nahm zu an Weisheit und Alter und Gnade bei Gott und den Menschen."[1]

[1] Luk. 2, 52.

Dritter Abschnitt.

Das göttliche Bewußtsein Jesu.

Erstes Kapitel.

Die Gottheit Jesu in seinem Leben.

I. Das Gottesbewußtsein Jesu überhaupt.

Freunde und Gegner der Gottheit Jesu. — Gottheit Jesu und Christentum. — Leugnung der Gottheit Jesu durch den Rationalismus, Liberalismus und Modernismus. — Das menschliche Bewußtsein Jesu schließt das göttliche nicht aus. — Die Äußerungen des Gottesbewußtseins Jesu. — Jesus stellt sich der geschaffenen Welt gegenüber und schließt sich mit Gott zusammen. — Die Forderung des Glaubens an seine Person. — Sein Anspruch auf unumschränkte Liebe. — Entgegennahme religiöser Verehrung und Anbetung. — Jesu Allmachtswirken. — Seine Wundermacht. — Macht der Sündenvergebung. — Seine erlösende Tätigkeit. — Jesus der Weltenrichter. — Gottesbewußtsein und Messiasbewußtsein Jesu. — Jesus der Messias-Gott.

1. Freunde und Gegner der Gottheit Jesu.

An die Frage nach der Messianität Jesu schließt sich unmittelbar diejenige nach seiner Gottheit an. Messianität und Gottheit bilden die beiden Angelpunkte der Christologie; beide sind gleich unendlich wichtig und wesentlich im Streite um die einzig erhabene Person unseres Heilandes. Nur dringen wir mit der Frage nach der Gottheit Jesu womöglich noch tiefer in den Mittelpunkt, ins eigentliche Herz Christi und des Christentums ein. Deshalb stoßen hier auch die zwei grundverschiedenen Weltanschauungen, die sich um Christus streiten, heftiger als anderswo zusammen, das positive Christentum des Glaubens und der gläubigen Wissenschaft und das freisinnige Scheinchristentum des modernen Kritizismus.

Die wahre, wesentliche Gottheit Jesu war immer, ist und bleibt immer das endgültige Kriterium der Christologie und diese wiederum das entscheidende Merkmal des positiven Christentums. Nicht etwa bloß die katholischen, sowie die protestantisch-orthodoxen Forscher, welche dem Abfall vom Glauben an den eingeborenen Gottessohn im

akatholischen Christentum noch tapfer standhalten,[1] erkennen das an, sondern auch die radikalsten Kritiker, welche für Christus und Christentum höchstens noch ein mitleidiges Lächeln haben.

Eduard v. Hartmann, der Philosoph des Unbewußten, erklärt Harnacks Unterfangen, das „Wesen des Christentums" ohne Gottheit Christi und ohne Christus überhaupt begreifen zu wollen, als ein widersinniges Spiel: „Das ‚Wesen des Christentums'", sagt er, „steckt entweder in der Christologie oder nirgends. Wer die Christologie hinauswirft, der wirft das Wesen des Christentums mit hinaus."[2]

W. v. Schnehen, obgleich pantheistischer Monist, beantwortet die Frage, ob das liberale Jesusbild überhaupt als „christlich" bezeichnet werden könne, mit einem runden „Nein" und fügt bei: „Christentum ist Glaube an Christus . . ., den Heiland und Gottessohn: und zwar Gottessohn und Heiland im eigentlichen Sinne der Worte und nicht in irgendeiner modernisierenden Umdeutung, die jene religiösen Bezeichnungen ihres alten unzweideutigen Sinnes entkleidet und ihnen eine allgemeine, nichtssagende Redensart unterschiebt. Mit einem Worte: Christentum ist Christusreligion, ist Glaube an die Erlösung allein durch den wahren Gottessohn Jesus Christus . . . Wahrlich, man muß entweder blind sein oder — ganz besondere, nicht mehr sachliche, sondern rein persönliche Gründe haben, um das ‚Wesen des Christentums' in alledem nicht zu erkennen. Anderthalb Jahrtausende hindurch ist es jedenfalls immer so verstanden worden: Christenglaube ist der Glaube an die Gottessohnschaft und Erlöserrolle Jesu Christi. Und auch heute ist es noch die Regel, daß das christliche Gemeindebewußtsein mit dieser Tatsache rechnet . . . Ja, auch außerhalb der Christenheit versteht man unter Christen immer solche, die an die Gottheit Jesu Christi glauben und in diesem Sinne zu ihm beten. Die unchristliche Philosophie in ihren hervorragendsten Vertretern stimmt in dieser

---

[1] In letzter Zeit wurde die Gottheit Jesu aus orthodoxen Kreisen besonders verteidigt von Johannes Kunze (Die ewige Gottheit Jesu Christi, Leipzig, Dörffling & Franke 1904), Karl Müller (Unser Herr. Der Glaube an die Gottheit Christi, Biblische Zeit- und Streitfragen, II. Serie, 1. Heft, Gr.-Lichterfelde-Berlin, Runge 1906), Johann Steinbeck (Das göttliche Selbstbewußtsein Jesu nach dem Zeugnis der Synoptiker, Leipzig, Deichert 1908), F. Godet (Commentaire sur l'Evangile de Saint Jean, 4. éd., Neuchâtel 1904) und die englischen Theologen G. B. Stevens (The Theology of the New Testament 1901; The Teaching of Jesus 1902), R. L. Ottley, (Doctrine of the Incarnation; Dictionary of the Bible, edited by J. Hastings, Edinburgh 1898—1904, s. v. Incarnation), W. Sanday, (Dictionary of the Bible, ed. by Hastings, s. v. Jesus Christ), C. Fouard (The Christ, the Son of God, London 1908), W. Hoyt (The Lords Teaching concerning His Own Person, London 1908), H. P. Liddon (The Divinity of our Lord and Saviour Jesus Christ, London 1908), W. M. Macgregor (Jesus Christ, the Son of God, 3. edit., Edinburgh and London 1909).

[2] Die Gegenwart 1901, 7, 210.

Auffassung durchaus mit den orthodoxen Kirchen überein, die Angehörigen fremder Religionen, soweit sie überhaupt vom Christentum etwas wissen, schließen sich ihr an, und nur der liberalen rationalistischen Theologie der letzten 150 Jahre ist es vorbehalten geblieben, sich für ihren eigenen Bedarf ein ganz neues ‚Wesen des Christentums' zu erfinden."[1]

Betreffs der eigentlichen Rationalisten, die nun bald restlos der Geschichte angehören, finden wir das freilich nicht sonderbar, gerade so wenig als betreffs der modernsten Radikalen, welche mehr und mehr die Erben des liberalen Protestantismus werden. Beide geben ja unumwunden zu, daß sie nichtchristlich sein und wirken wollen, das Christentum grundsätzlich und tatsächlich zu entchristlichen suchen. Freilich waren die Rationalisten von Reimarus bis Strauß und Renan, da sie nur die Offenbarung bestritten, noch eigentliche Dogmatiker im Vergleich zu den Radikalen von heute, Ed. v. Hartmann, W. v. Schnehen, Albert Kalthoff u. a., welche jeden objektiven Gottesbegriff und alle wirkliche Religion von sich weisen. Aber jene so gut als diese gestanden, daß ihr Werk zerstörende Minierarbeit sei am Fundamente des Christentums.

Ganz anders die Liberalen. Sie schlüpfen samt und sonders in den Talar christlicher Theologen; sie kleiden ihre modernen Ideen und Ideale in ein christliches Gewand und machen Anspruch auf die Ehre, der Welt das von allen Schlacken gereinigte Christentum enthüllt und in seinem wahren „Wesen" dargestellt zu haben. In Wirklichkeit aber gießen sie gerade das aus, was die ganze Welt als den tiefsten, innersten Gehalt der christlichen Religion bezeichnet, und insbesondere die Seele derselben, die Gottheit Jesu.

Und dieser Vorwurf trifft alle liberalen Kritiker und Vermittlungstheologen. Alle, vom äußersten linken bis zum äußersten rechten Flügel der Ritschlschen Schule, leugnen sie im Namen des wahren Christentums die Gottheit Jesu Christi. Von den Linksliberalen, welche augenblicklich tonangebend sind im protestantischen Lager, versteht sich das von selbst. Harnack hat für sie die bezeichnende Parole ausgegeben: „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündet hat, hinein . . . Der Satz: ‚Ich bin der Sohn Gottes' ist von Jesus nicht in sein Evangelium eingerückt worden, und wer ihn als einen Satz neben anderen dort einstellt, fügt dem Evangelium etwas hinzu. Aber wer dieses aufnimmt und den zu erkennen strebt, der es gebracht hat, wird bezeugen, daß das Göttliche hier so rein erschienen ist, wie es auf Erden nur erscheinen kann."[2]

[1] Der moderne Jesuskultus, 2. Aufl., Frankfurt a. M., Neuer Frankfurter Verlag 1906, 7 f.

[2] Wesen des Christentums 91. 92.

Nur scheinbar weisen die konservativeren Ritschlianer diese Formel Harnacks ab. Sie sprechen viel von Christi Gottheit und können sich gelegentlich in einen warmen Eifer hineinreden für dieselbe. Allein bereits Albrecht Ritschl selbst verstand darunter keineswegs die ewige und wesentliche Gottheit des Heilandes. Sein Gottessohn ist ein geschöpflicher und beschränkter, nur unwesentlich verschieden von uns Christen: „In dem Prädikat seiner Gottheit findet die religiöse Schätzung Christi nur einen besonders bedingten Ausdruck."[1] Christus heißt Gott nur, insofern er in der Gemeinde des Gottesreiches der geschichtlich erste und dadurch einzig in seiner Art ist.[2]

Julius Kaftan bemerkt allerdings sehr bestimmt: „Solange es eine Christologie gibt, wird sie die Lehre von der Gottheit des Erlösers sein." Doch läßt Kaftan die Gottheit Jesu aufgehen in einer natürlichen Veranlagung, vermöge welcher der Heiland in eine so vollkommene innere Einheit und Gemeinschaft mit Gott tritt wie kein anderer Mensch.[3] Genau so spricht Beyschlag von der „einzigartigen Majestät Jesu, für welche schließlich der mißverständliche, aber berechtigte Name der Gottheit nicht zu hoch ist".[4] Lipsius und Nitzsch rechten damit, indem sie bemerken, es dürfe wohl von einem „einzigartigen Sein Gottes in Christo" die Rede sein, indes das Prädikat der Gottheit Christi „nicht präzis und unmißverständlich sei".[5]

Selbst Bernhard Weiß, welcher als Kantenläufer zwischen der liberalen und positiven Richtung angesehen wird, verflüchtigt die metaphysische Wesensgleichheit Jesu mit dem Vater zu einer lediglich sittlichen Wesensähnlichkeit, vermöge deren er vor allen übrigen Menschen sich eigne zur Vermittlung der höchsten Offenbarung Gottes an die Menschheit.[6]

Wenn die Ritschlsche Theologie je die Gottheit Jesu zugibt, so faßt sie dieselbe höchstens im Sinne des alten Monarchianismus auf, demgemäß der Mensch Jesus erst in der Zeit und durch seinen messianischen Beruf Gott ward. „Der Christus ist für uns Gott. Jesus ist Gott geworden, indem er Christus ward," schreibt Schultz.[7] Und Reinhold Seeberg erklärt in innigster Anlehnung an Schleiermacher: „Der die Geschichte der Menschheit zum Heil führende Gotteswille . . . verband sich vom ersten Moment der

[1] Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III, 3. Aufl., 389.
[2] A. a. O. 425 f. 438.
[3] Julius Kaftan, Dogmatik, 1. Aufl. 1897, 424 f. 437.
[4] Neutestamentliche Theologie I, 2. Aufl., 77.
[5] Lipsius, Die Ritschlsche Theologie 9; Fr. Nitzsch, Lehrbuch der Dogmatik, 2. Aufl., 497.
[6] Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testamentes, 6. Aufl., Berlin 1895, 58 ff.; Leben Jesu II, Stuttgart und Berlin 1902, 145 f.
[7] Die Gottheit Christi 724 f.

Existenz des Menschen Jesus mit ihm . . . und durchdrang sein Empfinden, Denken und Wollen. So wurde der Mensch Jesus ‚Sohn Gottes'."[1]

Wird einmal mit der wesentlichen und ewigen Gottheit Jesu Ernst gemacht, so denken Julius Kaftan[2] u. a. Gegner der linksliberalen Theologie dabei nicht an die Gottheit Jesu selbst, sondern an die hinter ihm stehende Gottheit des Vaters. Hierzu kann sich natürlich auch Harnack verstehen. Den Ausdruck „Christus ist Gott" wünscht er durch die Formel zu ersetzen: „Gott war in Christo."[3] So oder ähnlich gelingt es schließlich jedem Kritiker, zu einer Gottheit Christi sich zu bekennen und gleichzeitig die Gottheit Christi zu leugnen. Edmund Stapfer preist den Protestantismus sogar glücklich ob diesem Tohuwabohu: „Ich bin überzeugt, daß dieser Individualismus heute das Weiseste und einzig Mögliche ist. Jeder protestantische Gläubige macht sich seine eigene Christologie, weil jeder Gläubige sich die Gottheit Jesu Christi in seiner eigenen Weise vorstellt, welche nicht die Weise seines Nachbarn ist."[4]

Hand in Hand damit gehen die vom Katholizismus abgestandenen Modernisten, insbesondere Alfred Loisy.[5]

Einig sind alle modernen Gegner der Gottheit Jesu nur in der Hauptanschauung: Jesus Christus selbst habe nicht Gott sein wollen. Nirgends und niemals in seinem Leben habe er ein wirklich göttliches Selbstbewußtsein geäußert. Erst nach seinem Tode sei die Lehre von seiner Gottheit in der gläubigen Gemeinde nach und nach entstanden, ohne in der Lehre Christi selbst irgendwie begründet zu sein. Untersuchen wir diese Behauptungen.

2. Das menschliche und das göttliche Bewußtsein Jesu.

Auf die positive Thesenstellung lassen sich die Gegner der Gottheit Jesu zum voraus nicht ein. Statt die christliche Ansicht, der zufolge Jesus selbst sich als Gott ausgab und offenbarte, zu prüfen, stellen sie ihr sofort die negative Antithese gegenüber, „daß Jesus selbst nicht Gott auf Erden hat sein wollen . . . Gottheit und göttliche Vollkommenheit hat er rundweg abgelehnt."[6] Zum Beweise dafür berufen sie sich lediglich auf die Tatsache, daß

---

[1] Grundwahrheiten der christlichen Religion 115 ff.; Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert 47.

[2] A. a. O. 438.

[3] Preußische Jahrbücher 1903 I, 588.

[4] La mort et la résurrection de Jésus-Christ 340; vgl. id., Jésus-Christ pendant son ministère 314.

[5] S. die gute Darstellung über ihn bei Lepin, Jésus Messie et Fils de Dieu, Paris, Letouzey 1906, 238—267: „La Divinité du Christ d'après M. Loisy."

[6] Arnold Meyer, Was uns Jesus heute ist, Tübingen, Mohr 1907, 21.

Jesus sein menschliches Bewußtsein im Vergleich zum göttlichen überaus scharf betont hat. „Jesus spricht auch nicht einen Augenblick die sakrilegische Idee aus, als sei er Gott," behauptet Renan. „Es steht außer Zweifel, daß Jesus niemals daran gedacht hat, sich für eine Inkarnation Gottes selbst auszugeben . . . Davon findet sich in den synoptischen Evangelien auch nirgends eine Spur . . . Die Evangelisten lassen ihn lediglich als Mensch handeln. Er wird versucht; er ignoriert viele Dinge; er berichtigt sich selber; er ändert seine Ansichten; er bittet seinen Vater, ihn mit Prüfungen zu verschonen; er ist Gott unterwürfig wie ein Sohn. Er, der die Welt richten soll, kennt nicht einmal den Tag des Gerichtes. Er trifft Vorsichtsmaßregeln für seine Sicherheit. Kurz nach seiner Geburt ist man gezwungen, ihn zu flüchten, um den Menschen, die ihn töten wollten, zu entweichen . . . All das beweist die Tatsache, daß er bloß ein Gesandter Gottes, ein von Gott beschützter und bevorzugter Mensch war."[1]

Die heutige liberale Kritik ist in diesem Punkte bei Renan stehen geblieben. Es sind Renansche Sätze, die bei Harnack nachklingen: „Den Herrn Himmels und der Erde hat er (Jesus) als seinen Gott und Vater, als den Größeren, als den allein Guten bezeichnet. Er ist gewiß, alles, was er hat und ausrichten soll, von diesem Vater zu haben. Zu ihm betet er, seinem Willen ordnet er sich unter: in heißem Ringen sucht er ihn zu erforschen und zu erfüllen. Ziel, Kraft, Einsicht, Erfolg und das harte Müssen — alles kommt ihm vom Vater. So steht es in den Evangelien; da ist nichts zu drehen und zu deuteln. Dieses empfindende, betende, handelnde, ringende und leidende Ich ist ein Mensch, der sich auch seinem Gott gegenüber mit anderen Menschen zusammenschließt."[2]

Wesentlich so sprechen, um von den zahlreichen Namen nur noch einige zu nennen, Wellhausen,[3] W. Bousset,[4] H. J. Holtzmann,[5] Chamberlain,[6] Paul Wernle,[7] Zimmermann,[8] K. Thieme,[9] sowie Alfred Loisy, das modernste Sprachrohr der liberalen Schule.[10]

---

[1] Renan, Vie de Jésus, Berlin 1863, 54. 173. 179 s.
[2] Wesen des Christentums 80.
[3] Skizzen und Vorarbeiten VI, Berlin 1899, 188.
[4] Das Wesen der Religion dargestellt an ihrer Geschichte, Halle 1903, 251.
[5] Neutestamentliche Theologie I, Leipzig 1897, 268.
[6] Grundlagen des 19. Jahrhunderts I, 3. Aufl., München 1901, 209.
[7] Die Anfänge unserer Religion, 2. Aufl., Leipzig 1904, 26—37.
[8] Der historische Wert der ältesten Überlieferung von der Geschichte Jesu im Markusevangelium, Leipzig 1905, 144.
[9] Die christliche Demut, I. Hälfte: Wortgeschichte und Demut bei Jesus, Gießen 1906, 131. 170 ff.
[10] Autour d'un petit livre 116 s.; Simples réflexions, Ceffonds, chez l'auteur 1908, 72; Quelques lettres sur des questions actuelles, Ceffonds, chez l'auteur 1908, 148; Les Evangiles synoptiques t. I, 193.

Es kann uns nicht einfallen, zu leugnen, daß Jesus sich vor allem als Mensch fühlte und zeigte, und daß sein menschliches Bewußtsein mit plastischer Kraft und Fülle in seinem Leben sich auswirkte. Erst die Menschheit in ihrer ganzen Realität, dann die Gottheit in ihrer geistigen Wahrheitsfülle; erst das menschlich Greifbare und dann das göttlich Wunderbare, welches durch die menschliche Natur und in der menschlichen Natur Jesu erkannt wird. Darum tritt Jesus in diese Welt ein als wimmerndes Krippenkind, flieht vor seinen Verfolgern und nimmt zu wie an Alter so an Weisheit und Gnade vor Gott und den Menschen.[1] Darum unterwirft er sich bei Beginn seines öffentlichen Lebens, einem gewöhnlichen Sünder gleich, der Bußtaufe mit der Bemerkung, es müsse an ihm alle Gerechtigkeit in Erfüllung gehen.[2] Darum wird er vom Geiste in die Wüste geführt, wo er fastet, versucht wird und sich hungrig zeigt.[3] Darum erträgt er alle Tage seines Wirkens die menschlichen Schwächen, Hunger, Durst, Müdigkeit, Schlaf und sonstiges menschliche Ungemach. Darum auch ist er bewegt von den verschiedensten Gefühlen der Menschenseele, von Mitleid, Zärtlichkeit, Freundschaft, Schmerz, Trauer und Tränen. Er faßt Zuneigung zu dem Jünglinge, welcher ihn um den Weg zum Leben befragt.[4] Er ist ergriffen von Teilnahme mit der Witwe, deren einzigen Sohn man auf der Bahre hinausträgt.[5] Ihn erbarmt der Menge, welche drei Tage bei ihm ausharrt und hungert in der Wüste.[6] Er erschauert im Geiste, erbebt und weint über den Tod seines Freundes Lazarus[7] und vergießt Tränen über das verstockte Jerusalem beim Gedanken an seinen Untergang.[8] Im Ölgarten übermannt ihn eine unsagbare Traurigkeit im Angesicht seines nahen Endes; seine Seele ist betrübt bis in den Tod; er fällt in Agonie, Schweißtropfen rinnen aus allen Poren seines Körpers.[9] Ja, er will des schrecklichsten Todes sterben und in einem Felsengrab beigesetzt werden, um die Tragik seiner Menschlichkeit vollzumachen. Und selbst nach der Auferstehung liegt ihm alles daran, den unumstößlichen Beweis zu liefern, daß er in lebendiger Menschheit vom Grabe erstanden. Beim Brotbrechen erkennen ihn die Jünger zu Emmaus.[10] Den erstaunten Aposteln reicht er seine durchbohrten Hände und Füße zum Betasten und ißt mit ihnen Honig und Fisch.[11] So steht Jesus von der ersten bis zur letzten Stunde als wahrer und vollkommen wesensgleicher Mensch unter den Menschen.

---

[1] Luk. 2, 40. 50 f.
[2] Matth. 3, 15.
[3] Matth. 4, 2; Luk. 4, 2.
[4] Mark. 10, 21.
[5] Luk. 7, 13.
[6] Matth. 14, 14; 15, 32; Matth. 6, 34; 8, 2.
[7] Joh. 11, 33. 35.
[8] Luk. 19, 41.
[9] Matth. 26, 37 f. Mark. 14, 33 f.; Luk. 22, 43.
[10] Luk. 24, 30.
[11] Luk. 24, 39—43.

Ebenso offenbar zeigt er sich als Mensch in seinem Verkehr mit Gott. Seinem Wollen,[1] Wort[2] und Wirken[3] nach, seiner sittlichen[4] und intellektuellen Vollkommenheit[5] nach unterordnet er sich dem Vater im Himmel, wie jedes Geschöpf sich ihm unterordnen soll. Die Verherrlichung, die ihm aus seinen Wundertaten zuströmt, will er auf den Vater übertragen wissen,[6] wie er überhaupt in allem des Vaters Ehre zu fördern sucht.[7] Wie ein gewöhnlicher Sterblicher wendet er sich an Gott den Vater, teils um ihm den Tribut der Anbetung zu zollen, teils um dessen Hilfe und Beistand zu erflehen. Die Evangelisten erwähnen immer wieder seinen Eifer im Gebete.[8] Ganze Nächte bringt er im Gebete zu.[9] Er kann seinen Vater bitten, damit ihm dieser mehr als zwölf Legionen Engel sendet zu seiner Verteidigung.[10] Auch bei seinen Wundern richtet er oft zuerst seine Augen betend zum Himmel, bevor er handelt.[11] Beim Gebete am Ölberg äußert er den entschiedensten Unterschied zwischen seinem menschlichen Willen, der vor dem Leiden zurückschreckt, und dem Vaterwillen Gottes, dem er sich in tiefem Gehorsam unterzieht.[12] In der letzten Not am Kreuze endlich fühlt er sich von seinem Gott, dem Vater, verlassen und sterbend empfiehlt er in dessen Hände seinen Geist.[13]

So offenbart sich Jesus Christus in jeder Hinsicht und in allen Lagen seines Lebens als Mensch. Seinem Leibe und seiner Seele nach, seinem Willen, Verstand und Handeln nach ist er ein Mensch wie wir andere Menschen, „in allem seinen Brüdern gleich geworden, die Sünde ausgenommen".[14] Ja, die menschliche Natur tritt im Selbstbewußtsein Jesu und in der Darstellung dieses Selbstbewußtseins durch die Evangelisten in so unverfälschter Natürlichkeit hervor, daß wir darin einen neuen, offensichtlichen Beweis ersehen müssen dafür, daß hier alles nach der Wirklichkeit beschrieben wird, nicht etwa, wie die Liberalen glauben, im Zwielichte der bereits durch den Glauben übertünchten Geschichte.

Aber, und das ist ja die Frage, um die es sich hier handelt, darf die liberale Kritik aus der Tatsache, daß Jesus mit solcher Entschiedenheit sich als Mensch bezeugt, den Schluß ziehen, er

---

[1] Matth. 26, 39; Mark. 14, 36.
[2] Joh. 8, 28. 38; 12, 50.
[3] Joh. 5, 19.
[4] Matth. 19, 16 f.; Mark. 10, 17 f.; Luk. 18, 18 f.
[5] Matth. 24, 36; Mark. 13, 32.
[6] Mark. 5, 19; Luk. 8, 39.
[7] Joh. 8, 49; 14, 13.
[8] Matth. 14, 23; Luk. 9, 18. 28; 11, 1; 22, 43.
[9] Luk. 6, 12.
[10] Matth. 26, 53.
[11] Mark. 7, 34; Joh. 11, 38. 41.
[12] Matth. 26, 39 ff.; Mark. 14, 35 ff.; Luk. 22, 42.
[13] Matth. 27, 46; Mark. 15, 34; Luk. 23, 46.
[14] Hebr. 2, 17; 4, 15.

habe nicht auch Gott sein wollen? Sicher nicht. Ob Christus Gott war oder nicht, die menschliche Seite seines Wesens und seiner Person mußte auf jeden Fall genau gleich stark zum Ausdruck gelangen. Nicht bloß, weil er eben wirklicher Mensch war, sondern weil, seine Gottheit vorausgesetzt, die göttliche Natur einzig in der menschlichen und durch die menschliche sich offenbarte, weil er Gottmensch, menschgewordener Gott war.

Ein menschgewordener Gott denkt, will, spricht, handelt als Mensch, selbst dann, wenn sein Denken, Wollen, Sprechen und Handeln aus der bloßen Menschheit nicht erklärt werden können, sondern in die Tiefen der Gottheit hineinreichen. Ein Mensch, der ohne weiteres, mit Abstreifung der seinem Geschlechte eigenen Fähigkeiten, Anlagen, Kräfte und Weisen vor uns träte mit dem Anspruch, Gott zu sein, hätte damit auch den Beweis geliefert, daß er seine Rolle ungeheuerlich schlecht verstehe, daß er schlechthin ein Gaukler sei, ein Deus ex machina. Der fleischgewordene Gottessohn, ob er nun seinen Mitbrüdern gegenüber oder Gott gegenüber sich darstellte, blieb Menschensohn, auch dann, wenn er von seiner Präexistenz beim Vater, von seiner Übernatürlichkeit, Gottgleichheit und Gottheit zeugte in Wort oder Werk. So wird ohne weiteres verständlich, daß er nicht bloß ein entschieden menschliches Bewußtsein äußern mußte, sondern auch, daß und warum dieses Bewußtsein mit größerer Klarheit und Offensichtlichkeit zutage trat als das Bewußtsein seiner göttlichen Natur und Wesenheit. Nicht etwa bloß die theologische, sondern auch die rein psychologische Wertung der Person Christi verbietet es, sein ausgeprägtes menschliches Bewußtsein gegen das göttliche auszuspielen. „Herr Renan, dieser Hanswurst in psychologicis," wie ihn Friedrich Nietzsche einmal nennt, hat die nachfolgende liberale Kritik hier auf einen bedenklichen Abweg gelockt.

Daran ändern selbst die paar Texte nicht, welche scheinbar für die gegnerische Auffassung des Bewußtseins Jesu sprechen und auf welche man sich immer wieder mit zäher Einseitigkeit beruft.

Entscheidend soll vor allem die Begegnung Jesu mit dem reichen Jüngling sein.[1] „Als ihn der reiche Jüngling anredet: ‚Guter Meister', hat Jesus geantwortet: ‚Was nennst du mich gut? niemand ist gut als einer, Gott.' Gottheit und göttliche Vollkommenheit hat er damit rundweg abgelehnt." So entscheidet Arnold Meyer[2] nach Harnacks Vorlage.[3] Auch Alfred Loisy,[4]

[1] Matth. 19, 16; Mark. 10, 17; Luk. 18, 18.
[2] Was uns Jesus heute ist, Tübingen, Mohr 1907, 21.
[3] Wesen 80.
[4] Autour d'un petit livre 148.

W. Bousset[1] und selbst der positiv sein wollende Ernst Kühl[2] urteilen so. Mit Unrecht. In den Augen des reichen Jünglings war Jesus eben nicht Gott, sondern lediglich ein weiser Rabbi, genau so wie er es für unsere Rationalisten und Modernisten ist. Das vorausgesetzt entsprach es sowohl der Natur als der tiefen Demut Jesu, Gott allein die Ehre zu geben, indem er den Ausdruck des Menschenlobes ablehnte.

Übrigens weist Jesus, der in der Anrede des Jünglings lediglich ein von den Pharisäern vielbegehrtes eitles Kompliment[3] erblickte, „dies ehrgeizige und oberflächliche Titulieren von sich, ohne daß er nur einen Gedanken darauf richtet, ob er selbst auch irgendein Recht auf ‚gütig' habe oder nicht. Die Ablehnung jeder Bezeichnung hat also gar nichts mit dem Selbstbewußtsein Jesu zu tun, sondern ist ein Stimmungswort, aus dem man seinen Abstand von den Pharisäern und Schriftgelehrten gewahr wird".[4] Wofern der Ausdruck nicht Menschenlob enthält, sondern eine Gott gebührende Anerkennung, macht Jesus bestimmt Anspruch auf den Namen „Meister und Herr",[5] und zwar will er in dem Sinne als guter und absolut vollkommener Meister gelten, in welchem Gott im Himmel Vater und Herr aller Menschen genannt wird.[6]

Des weiteren nehmen die Gegner Zuflucht zur Bemerkung Christi bezüglich der Ankunft des Gerichtes: „Über jenen Tag aber und die Stunde hat niemand Kenntnis, weder die Engel im Himmel, noch der Sohn, sondern nur der Vater."[7] Klar und deutlich ist hier der Grundgedanke hervorgehoben, den Jesus seinen Hörern einprägen will: Gott allein kennt den Tag des Gerichtes. Kein Geschöpf, ob es auch eine reine Intelligenz sei, hat Kenntnis davon. Selbst dem Sohn ist dieses Geheimnis nicht kund, sofern er bloß aus seinem geschöpflichen Wissen heraus spricht. Sofern seine Menschheit mit der Gottheit hypostatisch verbunden ist und vor allem seiner Gottheit selbst nach, kennt er freilich auch dieses Geheimnis. Aber weder als Mensch, noch als Gott weiß er es für die Menschen. Er hat nämlich keinen Auftrag vom Vater, es den Sterblichen mitzuteilen. Denn, so erläutert er anderswo: „Es steht euch nicht zu, Zeit oder Stunde zu wissen, welche der Vater in seiner Macht festgesetzt hat."[8]

---

[1] Das Wesen der Religion 251; Jesus, 3. Aufl., Tübingen, Mohr 1907, 92.
[2] Das Selbstbewußtsein Jesu, Gr.-Lichterfelde-Berlin, Runge 1907, 12—16. [3] Matth. 23, 7.
[4] Joh. Steinbeck, Das göttliche Selbstbewußtsein Jesu nach dem Zeugnis der Synoptiker, Leipzig 1908, 39 f. Vgl. R. Ad. Hoffmann, Das Selbstbewußtsein Jesu nach den drei ersten Evangelien, Königsberg i. Pr. 1904, 6 f.
[5] Joh. 13, 13. [6] Matth. 23, 8. 9.
[7] Mark. 13, 32; Matth. 24, 36. [8] Apg. 1, 7.

Endlich die Klage des sterbenden Heilandes am Kreuze: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“[1] Der in höchster Not in diesen Jammerruf ausbricht, ist Gottes Sohn, hypostatisch verbunden mit der menschlichen Natur, die mit dem Tode ringt. Der Mensch in Christus ist es, der leidet und stirbt. Der Mensch ist es also auch, der sich verlassen fühlt, der Gott seinen Gott heißen und ihn um Hilfe anrufen kann. Die Gottheit Jesu ist keineswegs ausgeschlossen dadurch, daß die Menschheit zu ihrem höchsten, letzten und tragischen Ausdruck gelangt.

Wenn demnach die liberalen Kritiker mit Harnack den Beweis gegen die Gottheit Jesu in die Worte zusammenschließen: „Dies empfindende, handelnde, ringende und leidende Ich ist ein Mensch, der sich auch seinem Gott gegenüber mit anderen Menschen zusammenschließt,“ so haben sie damit in Wirklichkeit nichts gegen die Gottheit Jesu bewiesen, sondern nur die jedem Leser des Evangeliums geläufige Wahrheit ausgesprochen, daß Jesus wahrer, wirklicher Mensch gewesen. Die Frage jedoch, ob er auch Gott ist, ist damit nicht abgeschlossen, sondern sie stellt sich erst jetzt. Erst jetzt fragt es sich, ob alle Äußerungen und Handlungen Jesu aus seinem menschlichen Bewußtsein erklärt werden können oder ob sie im Gegenteil nur darin ihre Erklärung finden, daß mit seiner menschlichen Natur die göttliche zu einer Person des Gottmenschen und Gottmessias vereinigt war.

3. Die Äußerungen des Gottesbewußtseins Jesu.

Indem wir der Beantwortung dieser Frage nähertreten, sehen wir vorläufig von der ausdrücklichen Selbstbezeichnung Jesu als Gottessohn ab und ziehen nur die Äußerungen seines Gottesbewußtseins überhaupt in Betracht.

Daß dasselbe mit dem Maßstabe gewöhnlicher Menschen nicht kann gemessen werden, erkennt auch die gegnerische Kritik an. Renan, der Phrasenheld, ist zum Geständnis gezwungen: „Der Glaube, die Begeisterung, die Beharrlichkeit der ersten christlichen Generation werden nur dadurch begreiflich, daß an den Anfang der ganzen Bewegung ein Mann von ganz kolossalen Proportionen gestellt wird . . . Diese erhabene Persönlichkeit, welche noch jetzt Tag um Tag den Geschicken der Welt vorsteht, darf göttlich genannt werden, nicht in dem Sinne, als habe Jesus alles Göttliche in sich aufgenommen oder als sei er mit dem Göttlichen identisch, wohl aber in dem Sinne, daß Jesus jenes Individuum ist, welches seine Gattung der Gottheit am nächsten gebracht hat . . . Die Stellung, welche er sich zuschrieb, war diejenige eines übermenschlichen Wesens, und er wollte als ein Wesen betrachtet

[1] Matth. 27, 46; Mark. 15, 34.

werden, welches mit Gott in erhabenerem Verhältnisse stand als die übrigen Menschen."[1]

Wie der Rationalist denken auch die modernsten Kritiker aus dem liberalen Lager. Paul Wernle spricht ihnen sicher aus der Seele, wenn er sagt: „Das Christentum entstand dadurch, daß ein Laie, Jesus von Nazareth, mit einem mehr als prophetischen Selbstbewußtsein auftrat und Menschen so an sich fesselte, daß sie über seinen schmachvollen Tod hinaus für ihn zu leben und zu sterben imstande waren . . . Es ist klar, daß aus diesen Worten (Jesu) ein übermenschliches Selbstbewußtsein redet. Und dieses ist das Geheimnis der Entstehung des Christentums . . . Immer bescheiden, demütig, nüchtern, und doch übermenschlich selbstbewußt. Es ist ganz unmöglich, sich ein solches Innenleben auszudenken. Offenbarung, Erlösung, Vergebung, Hilfe, alles hat er in sich und reicht es den Menschen, die sich dem Eindruck seiner Person hingeben. Und ganz wie seine Selbstaussagen das Gewöhnliche weit hinter sich lassen, so auch seine Lebensführung . . . Wenn er die Nächte einsam im Gebete zubringt, wenn er über dem Predigen und Heilen Speise und Ruhe vergißt, wenn er in die Natur eingreift oder selbst vom Geheimnis ergriffen den Gefährten als jenseitiges Wesen, unverständigen Verwandten als Besessener erscheint, überall derselbe Eindruck des Übermenschlichen."[2] „Auch die Synoptiker zeichnen es (das Bild Jesu) ebenfalls in einer Erhabenheit, die ihn über das Maß des Menschlichen merklich hinaushebt," gesteht P. W. Schmiedel.[3]

Dennoch erklären dieselben Kritiker, Jesu wolle kein übermenschliches Wesen, viel weniger Gott sein; „er stehe durchaus als Mensch auf Seite der Menschen, im Gefühl des Abstandes, der alle Kreatur von Gott trennt."[4] „Er überschritt die Grenzen des rein Menschlichen nicht. Vor seiner Seele blieb der allmächtige Gott in seiner ganzen Erhabenheit, er drängte sich ihm nicht zur Seite . . . Scharf zog er die scheidende Grenze."[5] Alles Außerordentliche und Übermenschliche in seinen Worten und Werken habe seinen Grund im Messiasbewußtsein Jesu. Seinem Wesen nach reiner Mensch, fühle er sich seinem messianischen Berufe nach über die Menschen erhaben. Das sei alles. „Der Mittler ist durchaus Mensch, ohne Abzug, aber er hat von Gott einen besonderen Beruf und Auftrag an die Menschen bekommen, und dadurch überragt er sie."[6] Nur das? Wirklich nicht mehr als

[1] Renan, Vie de Jésus, Berlin 1863, 54. 319. 325 s.

[2] Paul Wernle, Die Anfänge unserer Religion, 2. Aufl., Tübingen, Mohr 1904, 26—29. Ähnlich äußern sich E. Stapfer, Jésus-Christ pendant son ministère, 2. éd., Paris 1897, 324 s. 337; Fritz Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu, 3. Aufl., Gütersloh, Bertelsmann 1907; 256 ff.; W. Bousset, Jesus, 3. Aufl., Tübingen, Mohr 1907, 90 f.

[3] Das vierte Evangelium, Tübingen, Mohr 1906, 19.

[4] Wernle a. a. O. 28. [5] Bousset a. a. O. 91 f.

[6] Wernle a. a. O. 28.

das? Stellen wir einmal kurz die wichtigsten Äußerungen des Selbstbewußtseins zusammen, um uns ein selbständiges Urteil darüber zu ermöglichen.

Jesus legt sein übermenschliches und geradezu göttliches Bewußtsein nahe in Vergleichen, in welchen er sich einerseits der geschaffenen Welt gegenüberstellt, anderseits mit Gott sich zusammenschließt.

Bei aller Demut und Bescheidenheit weiß er sich über alles Geschöpfliche erhaben. Er ist größer als Jonas und Salomon,[1] größer als Moses und Elias, die Zeugen seiner Herrlichkeit,[2] größer als alle Gottgesandten des Alten Bundes.[3] In ihm schauen die Jünger das, was die Propheten und Könige umsonst zu sehen sich gesehnt haben.[4] Der Geringste in seinem Reiche ist größer als Johannes der Täufer, welcher doch selber mehr ist als alle Propheten, ja unter allen bisher gebornen Menschen der Größte.[5] David selbst, dessen Sohn der Messias sein sollte, sieht als Diener zu Jesus, seinem Herrn, auf.[6] Wie kein Mensch, kann auch kein Engel einen Vergleich mit ihm aushalten. Er läßt sich von den Engeln bedienen;[7] ein Wort aus seinem Munde genügt, damit der Vater im Himmel ihm zwölf Legionen Engel sende.[8] Die Engel sind überhaupt gerade so gut seine als des Vaters Engel und Diener.[9] Sie werden ihm am jüngsten Tage das Ehrengeleite geben wie der Hofstaat seinem Könige;[10] auf einen Wink seiner Hand werden sie die ganze Welt vor seinem Angesichte versammeln.[11] Er ist etwas anderes als Menschen und Engel. Über beide erhaben nimmt er Rang und Stellung ein in unmittelbarer Nähe des himmlischen Vaters.[12] Eindringlich mahnt er die Jünger, sie sollen niemand auf Erden Lehrer oder Vater nennen: „Denn einer ist euer Vater, der im Himmel ist; . . . einer ist euer Lehrer, Christus; . . . ihr alle aber seid Brüder.“[13] Jesus faßt die zwei Bezeichnungen Vater und Lehrer parallel auf, wendet die eine auf sich, die andere auf den Vater im Himmel an und stellt beiden gegenüber die Menschen, welche von Christus wie vom Vater verschieden, unter sich aber Brüder sind.

Weisen schon diese Vergleiche zwischen Jesus und der geschöpflichen Welt nicht bloß auf einen übermenschlichen Beruf, sondern auf eine durchaus übergeschöpfliche Natur des Heilandes hin, so noch bestimmter jene Äußerungen, in denen er sich unmittelbar mit Gott vergleicht. In bewunderungswürdiger pädagogischer Weisheit geht er dabei vorerst vom alttestamentlichen Gottesbegriff

[1] Matth. 12, 41 f.; Luk. 11, 31 f.
[2] Matth. 17, 3; Luk. 9, 30.
[3] Matth. 12, 41 f.
[4] Luk. 10, 24.
[5] Matth. 11, 9—11.
[6] Matth. 22, 43—45.
[7] Matth. 4, 11; Mark. 1, 13.
[8] Matth. 26, 53.
[9] Matth. 13, 41; 16, 27; 24, 31; Mark. 13, 27.
[10] Matth. 16, 27; 25, 31; Mark. 8, 38; Luk. 9, 26.
[11] Matth. 13, 41; 24, 31; Mark. 13, 27.
[12] Mark. 13, 32.
[13] Matth. 23, 8. 9.

und von der alttestamentlichen Gottesoffenbarung aus, weil sie den Jüngern verständlich und allgemein bekannt waren. Dem wahren Gott des Alten Bundes stellt er sich an die Seite und überträgt die Aussagen über Jahwe auf sich selbst. Wie Jahwe einzig Israels Eheherr ist, ist auch Jesus der Bräutigam der Seinen,[1] nicht etwa bloß der Brautführer, welcher das Volk zu Gott geleiten soll. Während das Alte Testament nie die Gemeinde eines Gottgesandten, etwa des Moses oder des Josua genannt wird, sondern einzig Gemeinde Jahwes,[2] heißt Jesus die Gemeinschaft seiner Gläubigen ausschließlich seine Gemeinde.[3] Wie es im Alten Testamente von Jahwe ausgesagt war,[4] wollte Jesus die Kinder Jerusalems zu sich versammeln, wie eine Henne ihre Küchlein unter den Flügeln sammelt.[5] Mit derselben selbsteigenen absoluten Autorität, mit welcher Gott im Alten Bunde die Träger seiner Offenbarung aussandte, spricht auch Jesus: „Ich entsende an euch Propheten, Weise und Schriftgelehrte."[6] Wie Jahwe dem Moses für sich und seinen Bruder Aaron die Zusicherung gab: „Ich werde sein mit deinem Mund und mit seinem Mund,"[7] so ermutigt auch Jesus die Verkündiger seines Evangeliums: „Ich werde euch ja Mund und Weisheit geben, welcher nicht widersprechen und widerstehen werden können alle eure Widersacher."[8] Seine Rede leitet Jesus nie nach Art der Propheten ein: „So spricht der Herr," sondern er redet zur größten Verwunderung der Zuhörer wie Jahwe selbst stets in eigener Person „als einer, der Macht hat".[9] Wie Jahwe der Herr des alttestamentlichen Gesetzes ist und dieses sein ureigenstes und unveräußerliches Recht bildet, so erklärt sich Jesus als unumschränkten Herrn ebendieses Gesetzes. Jeder menschlichen Autorität gegenüber erhebt sich sein Machtwort: „Der Menschensohn ist der Herr des Sabbats."[10] Mit anderen Worten: der Menschensohn legt nicht bloß kraft messianischer Vollmacht und Berufsgnade das Alte Testament aus; sondern er steht über dem Alten Testamente als Herr, als Gesetzgeber desselben, als derjenige, der im Alten Bunde durch sein Wort und seine Propheten sich geoffenbart, im Neuen Bunde aber selbst in der Person des Menschensohnes der Menschheit nahegetreten ist.[11] Jesus wendet also die alttestament-

[1] Matth. 2, 19; Matth. 22, 1 ff.; vgl. Joh. 3, 29.
[2] Num. 16, 3 usw.
[3] Matth. 16, 18.
[4] Is. 31, 5.
[5] Matth. 23, 37.
[6] Matth. 23, 34; vgl. 7, 29; Luk. 11, 49.
[7] Exod. 4, 15.
[8] Luk. 21, 15.
[9] Mark. 1, 22.
[10] Matth. 12, 1—8; Mark. 2, 23—28; Luk. 6, 1—5.
[11] Den ausführlichen Beweis für die Richtigkeit dieser Auslegung s. bei Schanz, Markuskommentar, Freiburg 1881, 142; Knabenbauer, Commentarius in Ev. secundum Matthaeum I, Parisiis 1892, 471; Comment. in Ev. secundum Marcum Parisiis 1894, 89 sq.; Tillmann, Der Menschensohn, Freiburg 1907, 126 ff.; Anton Seitz, Das Evangelium vom Gottes-

lichen Aussagen von Jahwe ohne Einschränkung auf sich an und stellt sich in feierlichem Geständnisse dem Gott des Alten Bundes gleich. Es ist mithin nur mehr eine Weiterführung und Vertiefung dieses Gedankens, wenn Jesus, wie wir bald sehen werden, durch seine Gottessohn-Aussagen jeden Wesensunterschied zwischen sich und dem Vatergott im Himmel aufhebt.

In zweiter Linie äußert Jesus sein göttliches Wesensbewußtsein in den Anforderungen, welche er an die Menschheit stellt für seine Person. Am auffälligsten ist die Glaubensforderung. Sie bildet den Grundton all seiner Reden und Handlungen. Was er bei den Israeliten sucht, aber nicht in genügendem Maße findet, das ist der Glaube.[1] Was die Heidenvölker befähigt, vor den Israeliten ins Himmelreich einzugehen, ist ihre größere Bereitwilligkeit zu glauben.[2] Die Jünger glaubensstark zu machen, ist die Hauptsorge seiner Ermahnungen,[3] die vorzüglichste Frucht seiner Gebete.[4] Zwei einzige Male berichten die Synoptiker, daß Jesus sich verwunderte, das eine Mal um des Glaubens, das andere Mal um des Unglaubens willen.[5] Beim Blick auf seine Wiederkunft drängt sich ihm der Gedanke in den Vordergrund, ob er wohl auf Erden den Glauben finden werde.[6] Nun würde man freilich die Forderung, an sein Wort und seine Gottesgesandtschaft zu glauben, leicht verstehen, auch wenn er wirklich nicht mehr als Messias-Mensch wäre. Allein sein Anspruch auf Glauben geht nicht bloß auf sein Wort und seinen Beruf, sondern unmittelbar auch auf seine Person. „Selig ist, wer sich an mir nicht ärgert.“[7] Der Glaube an Jesu Person ist der Weg, um dem ewigen Verderben zu entrinnen und des Lebens teilhaftig zu werden.[8] Der Glaube an ihn ist das von Gott geforderte Werk,[9] das Nichtglauben an ihn die Sünde der Welt.[10] Genau so, wie die Jünger an Gott glauben, sollen sie an ihn glauben;[11] der Glaube an die Person des Vaters und derjenige an die Person Jesu gehen parallel. Mehr noch, sie gehen ineinander auf: „Wer an mich glaubt, der glaubt nicht an mich, sondern an den, welcher mich gesandt hat.“[12] Wer nicht an Jesus glaubt, beweist daher seinen völligen Unglauben gegen Gott.[13] Mit einem Worte, Jesus verlangt nicht bloß, daß man ihm und seiner

---

sohn, Freiburg 1908, 408—413; vgl. dazu Wünsche, Jesu Konflikt mit den Pharisäern wegen des Ährenausraufens, Vierteljahresschrift für Bibelkunde I, 1904, 281—306.

[1] Matth. 8, 10. [2] Matth. 8, 10—12.

[3] Matth. 9, 2. 22. 29; 15, 28; 16, 8; 17, 19; 21, 21 f.; Mark. 4, 40; 5, 34; 10, 52; 11, 22 ff.; Luk. 7, 50; 8, 25. 48; 17, 5 f. 19; 18, 8. 42; Joh. 11, 15. 25 ff. 40—48; 12, 36—46; 14, 1. 10 ff.

[4] Luk. 22, 32; Joh. 17, 8. 20 f.

[5] Matth. 8, 10; Mark. 6, 6. [6] Luk. 18, 8.

[7] Luk. 7, 23. [8] Joh. 3, 15—18.

[9] Joh. 6, 29. [10] Joh. 16, 9.

[11] Joh. 14, 1. [12] Joh. 12, 44. [13] Joh. 5, 37 f.

Botschaft glaubt, sondern daß man an ihn und seine Person glaubt. Das Gericht wird ergehen in erster Linie über den Unglauben gegen seine Person, dann erst über den Unglauben gegen seine Lehre: „Wer immer sich schämt meiner und meiner Worte, dessen wird auch der Menschensohn sich schämen, wenn er kommt in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen heiligen Engeln.“[1] Er macht sich selbst zum Gegenstand und Inhalt des Glaubens. Das wäre schlechterdings Abgötterei, wenn Jesus lediglich ein Mensch mit übermenschlichem Beruf wäre, nicht aber wahrer Gott, Gottmensch.[2]

Mit der Glaubensforderung erhebt Jesus auch den Anspruch auf unumschränkte Liebe. Wie den Unglauben, macht er den Juden den Mangel an Liebe zu seiner Person zum Vorwurf.[3] An die Jünger ergeht die stete Mahnung, sich durch Liebe zu Jesus auszuzeichnen.[4] Es ist jedoch nicht etwa eine bloß geschöpfliche Liebe, welche er von seinen Nachfolgern verlangt. Im Gegenteil, jede bloß geschöpfliche Liebe muß der Liebe zu Jesus nachgesetzt werden: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert; und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert.“[5] Ja, selbst die Bande der engsten natürlichen Liebe müssen zerrissen werden, wo die Liebe zu Jesus durch dieselben gelockert würde: „Wenn jemand zu mir kommt und nicht haßt seinen Vater und seine Mutter nebst Weib und Kind und Geschwistern und noch dazu sein eigenes Leben, kann er nicht mein Jünger sein.“[6] Kein Mensch, auch kein gottgesandter Mensch darf so sprechen. Das Gebot der Menschenliebe heißt nur: „Du sollst den Nächsten lieben wie dich selbst.“ Jesus verlangt viel mehr: Wer ihn nicht liebt mehr als sich selbst, wer ihn nicht über alles liebt, kann sein Jünger nicht sein.[7] Jesus verlangt für sich die Liebe von ganzem Herzen, von ganzer Seele und aus ganzem Gemüte, jene Liebe, welche und wie wir sie einzig Gott schulden. Er erhebt den Anspruch, daß die Menschen seiner Person gegenüber das erste und größte Gebot erfüllen, welches ihnen Gott gegenüber obliegt. Wem es an dieser Liebe zu Jesus gebricht, dem geht auch die Gottesliebe ab.[8] Wer Jesum haßt, haßt damit Gott selbst.[9] Beide gehen ineinander auf und beide stehen einander gleich, Jesusliebe und Gottesliebe. Das ist tief ins Leben einschneidende Inanspruchnahme göttlicher Rechte.

[1] Mark. 8, 38; Luk. 9, 26.

[2] Wie voraussetzungslos die liberale Kritik die Glaubensforderung Jesu bestreitet, zeigt die lakonische Bemerkung Wredes: „Daß er (Jesus) sich selbst zum Gegenstande eines Glaubens oder einer Lehre gemacht hätte, muß man trotz einigen Evangelienworten, die es sagen, bezweifeln.“ Wrede, Paulus, 2. Aufl., Tübingen, Mohr 1907, 94.

[3] Joh. 8, 42. [4] Joh. 8, 42; 14, 15. 21. 23.

[5] Matth. 10, 37. [6] Luk. 14, 25 f.; Matth. 10, 35 ff.

[7] Matth. 10, 37—39.

[8] Joh. 5, 42. [9] Joh. 15, 23.

Dazu kommt, daß Jesus sich religiöse Verehrung erweisen läßt.[1] Des öfteren lesen wir, daß die Freunde Jesu vor ihm „niederfielen und ihn anbeteten", eine Huldigung, welche der Heiland nicht bloß hinnahm, sondern belobte und mit Wundern belohnte. Nun darf freilich der Ausdruck „Niederfallen und Anbeten" nicht ohne weiteres als Ausdruck religiöser, göttlicher Verehrung gefaßt werden. An sich kann er lediglich den orientalischen Salam, die ehrfurchtsvolle Huldigung bedeuten, welche der Knecht seinem Herrn, der Untertan seinem Könige erweist und der darin besteht, daß ersterer vor letzterem in die Knie fällt und mit der Stirne den Erdboden berührt. Von dieser konventionellen Ehrenbezeugung ist die Rede, wenn das Evangelium sagt, daß der Schuldknecht vor seinem Gläubiger „niederfiel und ihn anbetete",[2] wenn die Weisen aus dem Morgenlande und Herodes selbst den neugeborenen König der Juden als König anbeten wollen,[3] wenn die römischen Soldaten „die Knie beugend ihn anbeteten",[4] um Jesus als jüdischen Pseudokönig zu verhöhnen.

Wofern jedoch der Ausdruck „fußfällige Anbetung" (Proskynesis) aus dem profanen ins religiöse Gebiet übertragen und demgemäß zur religiösen Ehrbezeugung wird, sinnbildet er nach dem evangelischen Sprachgebrauch im höchsten Sinne die latreutische Anbetung, welche Gott allein gebührt. Kein Mensch und kein Engel läßt sich eine solche religiöse Proskynesis erweisen. Wie der Hauptmann Kornelius dem Petrus „zu Füßen fällt und ihn anbetet", verweist es ihm der Apostelfürst mit den Worten: „Steh auf, auch ich selbst bin ein Mensch."[5] Wie der heilige Johannes dem Offenbarungsengel „zu Füßen fällt, um ihn anzubeten", da spricht dieser: „Tue es nicht; ich bin dein und deiner Brüder Mitknecht. Gott bete an."[6] Die fußfällige Verehrung ist jener höchste Kultakt, welchen der Gläubige im Tempel zu Jerusalem Jahwe darbrachte,[7] welchen die Auserwählten am Throne Gottes ewig zollen,[8] jene „Anbetung im Geiste und in der Wahrheit", welche Jesus von den „wahren Anbetern des Vaters" verlangt[9] und von welcher er sagt: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, anbeten und ihm allein dienen."[10]

Nun läßt sich Jesus vielmal und bei den verschiedensten Gelegenheiten die Proskynesis oder fußfällige Anbetung darbringen. Die Frage ist nur, ob es sich hierbei um eine religiöse Anbetung handelte oder um eine bloß profane Huldigung. Sehen wir von

[1] Vgl. A. Seitz, Die Anbetung Jesu als Gottessohn in den Evangelien, in: Theologie und Glaube 1910, 286 ff.
[2] Matth. 18, 26, nach dem griechischen Original.
[3] Matth. 2, 2. 8. 11. [4] Mark. 15, 19.
[5] Apg. 10, 25. 26. [6] Apok. 19, 10; 22, 8. 9.
[7] Joh 4, 20—22; 12, 20; Apg. 8, 27; 24, 11.
[8] Apok. 4. 10; 5, 14; 7, 11; 11, 16; 19, 4.
[9] Joh. 4, 20—24. [10] Matth. 4, 10; Luk. 4, 8.

den konkreten Fällen ab, wie sie im Evangelium berichtet werden, so ließe sich vermuten, bei ihrem profanpolitischen Messiasideal dürften die Juden den Heiland dann und wann als den erwarteten Oberrabbi und nationalen Befreier angebetet, mithin nach höfisch weltlicher Sitte dem römervernichtenden Messiaskönig gehuldigt haben. Indes enthält das Evangelium, soviel wir sehen, keine einzige Proskynesis solcher Art. Jesus würde sie auch ebenso entschieden abgelehnt haben, wie er Titel und Namen eines irdischen Messiaskönigs ablehnte und sich dagegen verwahrte, als Herr und Meister nach Art der Rabbiner tituliert und geehrt zu werden. Wie er sein ganzes Werk und die Bedeutung seiner Person ausschließlich religiös faßte, so konnte er auch die ihm dargebrachte Verehrung nur billigen als religiöse Huldigung.

Doch nicht bloß er selbst faßte sie so auf; auch der subjektiven Gesinnung seiner Verehrer nach ist die ihm entbotene Anbetung immer religiöser Natur. Freilich in verschiedenem Grade. Es kommt vor, daß Leute, welche im Heiland den Träger übernatürlicher Wunderkraft verehren, in unwillkürlicher religiöser Scheu und Hoffnung vor ihm niederfallen, ohne seiner Messianität oder gar Gottheit sich irgendwie bewußt zu sein. Das dürfte zutreffen bei dem heidnischen Weibe, welches „ihn anbetete und sprach: Herr, wenn du willst, kannst du mir helfen",[1] sowie vielleicht bei jenem Aussätzigen, der „ihn anbetete mit den Worten: Herr, wenn du willst, kannst du mich rein machen".[2] — In anderen Fällen werfen sich Verehrer vor Jesus nieder, weil sie, überwältigt durch die Macht seiner Lehre, seiner Person und seiner Wunder, ihn als den Messias im wahren, religiösen Sinne ansahen, von Gott gesandt und mit göttlicher Weisheit und Gewalt ausgestattet, ohne ihn deshalb entschieden und über die Dauer des Augenblicks hinaus für Gott zu halten und zu bekennen. So der Blindgeborene, der nach erfahrener Heilung und Belehrung durch Jesus ihn als Gottessohn ausruft, „niederfällt und ihn anbetet".[3] Von gleicher religiöser Gesinnung war augenblicklich Jairus, der Vorsteher der Synagoge, beseelt, welcher „anbetend" die Erweckung seiner toten Tochter erbittet;[4] der Besessene von Gerasa, welcher ihn als „Sohn des Allerhöchsten" um Hilfe anruft;[5] die Jünger, welche nach der Stillung des Seesturms und dem Wandeln Jesu über dem Wasser „ihn „anbeteten und sprachen: Wahrhaftig, du bist Gottes Sohn".[6] Eine unter solchen Umständen rein religiöse Proskynesis durfte sich Jesus nicht erweisen lassen, vorausgesetzt, daß er sich nicht als Gott wußte. Denn soweit sie auf etwas Göttliches oder gar auf einen momentan aufflammenden Glauben an seine wirkliche Gottheit abstellte, beruhte sie unter genannter Voraussetzung auf Aberglauben.

[1] Matth. 15, 25. [2] Matth. 8, 2.
[3] Joh. 9, 35—39. [4] Matth. 9, 18.
[5] Mark. 5, 6 f. [6] Matth. 14, 33.

Soweit sie aber bloß dem Messias als religiösem Gottgesandten galt, war sie ein Unfug, den Jesus, der eifersüchtige Verteidiger der Rechte seines Vaters, ebenso entschieden zurückweisen mußte, als Petrus und der Engel der Apokalypse die religiöse Proskynesis von sich wiesen. Tut Jesus das nicht und läßt er sich als Messias Anbetung zollen, dann offenbart er damit ein durchaus gottmenschliches Bewußtsein. — Um so mehr gilt das von jenen Fällen, in denen es sich, wie wir später sehen werden, um die Anbetung Jesu als Gottessohn im streng christologischen Sinne des Wortes handelt. So bei den Frauen und Jüngern nach der Auferstehung des Herrn.[1] Es ist klar, daß Jesus durch Entgegennahme dieser Anbetung sich selbst als wesentlichen Gott bekannte.

Eine dritte Reihe von Offenbarungen des göttlichen Wesensbewußtseins Jesu weist uns hin auf sein Allmachtswirken. Die Allmacht ist die überzeugendste Eigenschaft Gottes und der handgreiflichste Erweis der Gottheit. Jesus selbst sieht darin die Erscheinung der Gottheit, indem er im Gegensatz zu den Menschen von Gott aussagt, daß bei ihm alle Dinge möglich seien.[2] Wer aber das Heilandsbild der Evangelien ohne Vorurteil betrachtet, erhält zweifelsohne den Eindruck, daß Jesus allmächtig war. Weder Menschen, noch Verhältnisse, noch Naturgewalten vermögen sein Leben und Handeln zu beeinträchtigen. Nie hat er etwas unterlassen müssen, was in seinem Willen lag, noch hat er etwas gelitten oder erfahren, was er nicht selbst gewollt hätte. Nie und nirgends versagt ihm, wie es den Jüngern gelegentlich begegnete,[3] die Macht, auch das schwierigste, jede geschöpfliche Kraft übersteigende Werk nach Belieben zu vollbringen.

Seine Wundertätigkeit ist Zeuge dafür. In einziger, göttlicher Vollgewalt heilt er jedes Leiden, jede Krankheit der Menschen, erweckt Tote zum Leben, gebeut den bösen Geistern und bezwingt die elementare Natur.[4] Jeder Versuch, die Wunder Jesu anders als durch Zuflucht zur göttlichen Allmacht zu erklären, scheitert gänzlich. Auch Jesus ist sich wohl bewußt, daß seine Taten Allmachtstaten sind, nicht Menschenwerk. „Du vermagst nicht ein einziges Haar weiß oder schwarz zu machen,“[5] sagt er von jedem Menschen ohne Ausnahme, indes er als Herr über Leben und Tod wirkt. Und zwar aus eigener, ihm innewohnender Kraft. Bezeichnet er seine Wunder bisweilen als Werke seines Vaters,[6] gewirkt in der Kraft des Geistes Gottes,[7] so identifiziert er doch diese Kraft mit sich selbst und trägt in

[1] Matth. 28, 9. 17; Luk. 24, 52.
[2] Matth. 19, 26. [3] Mark. 9, 17. 27.
[4] S. „Die Wunder Jesu“ im II. Bande dieses Werkes.
[5] Matth. 5, 36.
[6] Mark. 5, 19; Joh. 5, 19. 20. 36; 11, 41; 14, 10.
[7] Matth. 12, 28; Luk. 11, 20.

sich die wesentliche Fülle der göttlichen Wundermacht. Diese geht von ihm aus als persönliche Kraft und Eigenschaft. Wer immer sich ihm naht, hat dieses Gefühl.[1] Die Wundermacht steht ihm deshalb auch jeden Augenblick zur Verfügung; er kann sich ihrer bedienen, ohne erst Gott anzuflehen, wann, wie und sooft er will. Ein einziges Wort genügt, um das Wunderbarste zu vollbringen. Die Wunder erscheinen als eine ganz natürliche Äußerung der ihm angeborenen Gewalt. Sie strömen wie aus einem unendlichen, unversiegbaren Borne, ohne ihn zu erschöpfen oder auch nur im geringsten zu schwächen. Diesen unversiegbaren Jungbrunnen göttlicher Allmacht besitzt er so selbständig und so selbsteigen, daß er auch den Jüngern unumschränkte Gewalt verleiht, in seinem Namen und Auftrag Wunder zu wirken.[2] „Heilet die Kranken, erwecket die Toten, machet die Aussätzigen rein, treibet die Teufel aus; umsonst habt ihr es empfangen, umsonst gebet."[3] Mit diesen Worten sendet er die Jünger in die Welt. Und ihre Taten entsprechen den ihnen gemachten Zusicherungen. Sie treiben die Teufel aus und heilen jedes Gebrechen und jede Krankheit.[4] Freudig können sie dem Heiland bestätigen: „Herr, die Dämonen selbst sind uns unterworfen in deinem Namen."[5] Nach dem Hingange ihres Meisters fahren die Apostel fort, „im Namen des Herrn Jesus Christus von Nazareth" Kranke zu heilen, Besessene zu befreien und Tote zu erwecken.[6]

Staunenswerter noch als die physischen Wunder ist die von Christus ausgeübte geistige Macht der Sündenvergebung. So was hatte kein Prophet je getan. Höchstens kündeten die Propheten Verzeihung an im Namen Jahwes.[7] Überall im Alten Testamente ist die Sündenvergebung Gott allein vorbehalten, wie er allein die Sünder richten kann. Nicht einmal dem erwarteten Messias schrieb das Judentum die Macht der Sündenvergebung zu.[8] Die pharisäischen Zeitgenossen Jesu dachten nicht anders. Sie bezeichnen die Anmaßung, daß ein Mensch Sünden verzeihe, geradezu als Gotteslästerung.[9] Jesus bestätigt stillschweigend diese Ansicht. Um aber darzutun, daß der Messias mehr als Mensch sei und göttliche Hoheitsrechte beanspruche, vergibt er nicht bloß Sünden,[10] sondern schreibt die Berechtigung, Sünden zu vergeben, ausdrücklich sich selbst zu und beweist durch ein Wunder, daß er

[1] Matth. 12, 28; Luk. 11, 20.
[2] Matth. 10, 1; Mark. 3, 15; Luk. 9, 1 f.
[3] Matth. 10, 8; vgl. Mark. 16, 17.
[4] Mark. 6, 13; 9, 37; Luk. 9, 6; 10, 17.
[5] Luk. 10, 17.
[6] Apg. 3, 6. 16; 4, 10. 30; 9, 34—42; 16, 18.
[7] 2. Kön. 12, 13.
[8] G. Dalman, Die Worte Jesu I, Leipzig, Hinrichs 1898, 215.
[9] Matth. 9, 3; Mark. 2, 7; Luk. 5, 21.
[10] Matth. 9, 2 ff.; Mark. 2, 3 ff.; Luk. 5, 18 ff.; 7, 47 ff.

diese Machtvollkommenheit in eigener Person besitze.[1] Ja, er geht so weit, auch dieses göttliche Recht der Sündenvergebung in seinem Namen auf die Jünger zu übertragen: „Welchen ihr die Sünden nachlassen werdet, denen sind sie nachgelassen, und welchen ihr sie behalten werdet, denen sind sie behalten."[2] „Wahrlich, ich sage euch, was ihr immer auf Erden binden werdet, wird auch im Himmel gebunden sein, und was ihr immer auf Erden lösen werdet, wird auch im Himmel gelöst sein."[3]

Die Macht, Sünden zu vergeben, fließt übrigens nur aus dem wesentlichen Messiasberufe Jesu, Erlöser, Sünderheiland zu sein.[4] Jesus ist gekommen, zu suchen und zu retten, was verloren war.[5] Das Retten besteht in dem Herausführen aus dem Zustand ewiger Verlorenheit, in welchem sich der Mensch infolge der auf ihm lastenden Sündenschuld befindet. Es vollzieht sich aber durchaus nicht bloß dadurch, daß Gott dem Sünder Verzeihung ankündigt und ihm seine Sünde vergibt. Vielmehr ist diese Verzeihung und Vergebung der Sünde gebunden an die Hingabe des Lebens Jesu in den Tod. Ausdrücklich sagt Jesus, „sein Leben sei das Lösegeld für die vielen"[6], sein Blut sei das Mittel zur Vergebung der Sünden.[7] Jesus hat mithin das volle Bewußtsein von einem solchen Wert seines Lebens, seines Blutes und seiner Persönlichkeit, daß ihre Hingabe in den Tod einen vollgültigen Ersatz bildet für die Gott zugefügte Majestätsbeleidigung, welche in der Sünde liegt. Es wäre Wahnsinn und Gotteslästerung, wollte ein bloßer Mensch und überhaupt ein Geschöpf sich eine derartige Bedeutung beilegen. „Der Mensch, der die Verheißung erfüllt, daß Gott sein Volk erlösen werde von allen ihren Sünden, — der Mensch, der mit seiner Person in den Riß tritt, der zwischen Gott und der Welt klafft, — der Mensch, der seinem Leben den Wert zuspricht, die unendlich große Versäumnis der Menschheit zu ersetzen, — dessen Bedeutung für die Welt ist derjenigen Gottes gleich: er ist die Verkörperung des Heilswillens Gottes in menschlicher Person",[8] der Erlösergott in menschlicher Gestalt.

Mit dem Rechte der Sündenvergebung und mit der sündentilgenden Erlösungstätigkeit hängt unmittelbar und folgerichtig die Befugnis zusammen, welche Jesus sich vorbehält, als Weltenrichter über Lebendige und Tote einst das endgültige Urteil zu fällen. In Demut und Dürftigkeit ist er erschienen, die Welt zu

[1] Matth. 9, 5—7; Mark. 2, 10—12; Luk. 5, 24 f. Vgl. hierzu Seitz, Das Evangelium vom Gottessohn, Freiburg, Herder 1908, 422—429.
[2] Joh. 20, 23; vgl. Matth. 9, 6; Mark. 1, 10; Luk. 5, 24.
[3] Matth. 18, 18. [4] S. oben S. 187 ff.
[5] Luk. 19, 10. [6] Matth. 20, 28; Mark. 10, 45.
[7] Matth. 26, 28; Mark. 14, 24; Luk. 22, 20.
[8] Joh. Steinbeck, Das göttliche Selbstbewußtsein Jesu nach dem Zeugnis der Synoptiker, Leipzig 1908, 55.

erlösen; in göttlicher Majestät, „in seiner und des Vaters und der Engel Herrlichkeit“[1] wird er am Ende der Zeiten wiederkommen, die Welt zu richten. Nicht bloß teilnehmen wird er am Gerichte, etwa so wie die Engel, die Apostel und Gerechten daran teilnehmen werden, sondern er und er einzig wird in eigener Person das Gericht vollziehen in göttlicher Machtvollkommenheit.[2] Gericht und Endurteil sind so ausschließlich seine Sache, daß selbst der himmlische Vater sich gar nicht daran beteiligen wird: „Denn der Vater richtet niemand, sondern das ganze Gericht hat er dem Sohne übergeben, damit alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren.“[3]

Wenn Jesus als Weltenrichter die gleiche göttliche Ehre und Anbetung verdient, welche dem Vatergotte zukommt, so ist offenbar der Richter nicht ein bloß menschlicher Stellvertreter Gottes, sondern Gott selbst gleichwie der Vater. Denn die göttliche Ehre und Anbetung läßt sich auf kein Geschöpf übertragen, auch nicht auf einen bloß menschlichen Stellvertreter Gottes. Als Mensch, auch als rein menschlich gedachter Menschensohn-Messias wäre er übrigens höchstens fähig, im Namen und Auftrag Gottes das von Gott gesprochene richterliche Urteil zu vollstrecken. Christus hingegen wird Herz und Nieren durchforschen und mit allwissender Schärfe beurteilen;[4] er wird die Menschen richten nicht allein nach äußeren Werken, sondern nach den innersten, einzig Gott bekannten Gedanken und Gesinnungen,[5] und er wird selbständig und selbstherrlich einem jeden nach Maßgabe seines Verdienstes oder seiner Schuld ewiges Leben oder ewige Strafe zuteilen.[6] So kann nur der allwissende, allgerechte und allmächtige Gott die Welt richten.

In der Tat verkündet denn auch bereits das ganze Alte Testament, bis auf Christus, daß Jahwe, der Herr, der wahre Gott in eigener Person das Weltgericht vollziehen werde. Der Tag des Gerichtes ist „der Tag des Herrn, der große, der furchtbare“.[7] In „seiner herrlichen Majestät erhebt sich der Herr“ zum Gerichte.[8] „Der Herr wird alle Völker und Zungen versammeln“, damit sie seine Richterherrlichkeit schauen.[9] „Der Herr, Gott“ wird zum Gerichte „kommen und alle Heiligen mit ihm“.[10] „Der Herr, der Gott der Götter, unser Gott erscheint offenbar zum Gerichte, und verkünden werden die Himmel seine Gerechtigkeit, denn Gott ist Richter.“[11] „Der Herr wird richten die Enden der

[1] Luk. 9, 26; Matth. 13, 41; 16, 27; 24, 31; 25, 31; Mark. 13, 27.
[2] Matth. 7, 23; 10, 32 f.; 16, 27; 24, 30 f.; 25, 31 ff.; 26, 64; Mark. 8, 38; 13, 26 ff.; 14, 62; Luk. 9, 26; 12, 8 f.; 21, 27; 22, 69.
[3] Joh. 5, 22. [4] Matth. 10, 26; Mark. 4, 22; Luk. 8, 17.
[5] Matth. 12, 36; Luk. 13, 25 ff.
[6] Matth. 7, 23; 16, 27; 25, 32—46; 26, 64; Mark. 14, 62; Luk. 13, 27.
[7] Mal. 4, 5. [8] Is. 2, 19; 66, 15. 16.
[9] Is. 66, 18. [10] Zach. 14, 5. [11] Ps. 49, 1—6.

Erde."[1] „Der Herr wird richten den Erdkreis mit Gerechtigkeit und Barmherzigkeit und die Völker in Wahrheit und Billigkeit."[2] „Der Herr wird ins Gericht gehen mit Gerechten und Ungerechten, mit Hohen und Niedrigen."[3] Kurz, jeder Zweifel ist ausgeschlossen, daß Jahwe, der Herr, Gott es ist, der nach dem Alten Testament das Weltgericht persönlich vollziehen wird. Indem also Jesus Christus die alttestamentliche Lehre vom Gericht bestätigt, auf sich anwendet und sich als den alleinigen Richter der Welt hinstellt, bekennt er sich ebenso unzweideutig als Gott.

Wir haben bis anhin das übermenschliche Wesensbewußtsein Jesu im allgemeinen erwogen, ohne von seiner Selbstbezeugung als Gottessohn zu sprechen. Es erübrigt noch, zu zeigen, in welch inniger Verbindung diese Offenbarung seiner Gottheit mit seinem messianischen Selbstbewußtsein steht. Alle namhaft gemachten Äußerungen seines übernatürlichen Bewußtseins tut Jesus Christus in seiner Eigenschaft als Messias. Daran kann niemand zweifeln, der genauer zusieht. Auch die Gegner gehen darin mit uns einig. Hingegen behaupten sie, als Messias offenbare Jesus darin kein übermenschliches Wesensbewußtsein, sondern lediglich ein übermenschliches Berufsbewußtsein. Christus sei sich voll und ganz bewußt gewesen, daß er seinem Wesen nach reiner Mensch sei wie alle anderen Menschen; nur habe er gewähnt, einen messianischen Beruf von Gott erhalten zu haben. Aus dieser messianischen Rolle erkläre sich all das Außergewöhnliche und Übermenschliche, was Jesus von sich behauptet und gedacht habe.

Mit einer solchen Erklärung kommt man jedoch, wie wir gesehen, keineswegs aus, besonders dann nicht, wenn man mit der liberalen Schule den messianischen Beruf Jesu rein jüdisch faßt, d. h. den Heiland nur im Sinne des zeitgenössischen Judentums als Messias sich ausgeben läßt. Aber auch jede andere Fassung der Messiasidee, wofern sie nicht am Gottmessias festhält, wird dem übermenschlichen Bewußtsein Jesu nicht gerecht. Die vergleichenden Aussprüche, in welchen sich Jesus einerseits bestimmt ausscheidet von der geschöpflichen Welt, anderseits mit der Gottheit sich auf eine Linie stellt; die praktischen Anforderungen, welche Jesus an den Glauben, die Liebe und Verehrung von seiten der Menschen erhebt; die tatsächlichen Erweise seiner Gottheit, welche er in seinem Allmachtswirken als Wundertäter, Sündenvergeber, Sündentilger und Richter der Welt erbringt, deuten nicht bloß auf ein göttliches Berufsbewußtsein hin, sondern auf ein im vollen Umfange göttliches Wesensbewußtsein des Heilandes. Einzig dadurch, daß wir in Jesus Christus den Messias-Gott bekennen,

[1] 1. Kön. 2, 10.
[2] Ps. 95, 12 f.; 97, 8 f.
[3] Pred. 3, 17; Is. 3, 13 f.

wird auch das ganze Rätsel seines übernatürlichen Selbstbewußtseins gelöst. Christus hat demnach nicht bloß die messianische Idee seiner Zeit und seiner Umgebung herausgehoben aus den Niederungen der national-jüdischen, irdisch-politischen Ansichten, vielmehr hat er uns zugleich die Gewißheit gebracht, daß er als Messias, genau als Messias — Gott sein müsse und wirklich Gott sei. Sein messianisches Bewußtsein ist also Gottesbewußtsein, die messianische Offenbarung Gottesoffenbarung, der Menschensohn Gottessohn.

II. Das Gottesbewußtsein Jesu.

Der Titel „Sohn Gottes" nach biblischem Sprachgebrauch und in seiner Anwendung auf Jesus. — Die Gottessohnschaft Jesu deckt sich nicht mit seiner Messianität und noch weniger mit der jüdischen Messiasidee. - Das Gottessohn-Bewußtsein Jesu geht nicht auf in einem bloß geistig-sittlichen Verhältnisse des Heilandes zu Gott, in Analogie mit dem Verhältnisse aller Gotteskinder zu ihrem himmlischen Vater. — Gesamtblick auf die metaphysischen Gottessohnaussagen Jesu. — Erste Gottessohnoffenbarung Jesu im Tempel. — Sie setzt das metaphysische Sohnesbewußtsein voraus. — Beginn der Gottessohnoffenbarung vor den Jüngern. — Die Christologie des Gespräches mit Nikodemus. — „Alles ist mir von meinem Vater übergeben, niemand kennt den Sohn außer der Vater . . ." Inhalt und Echtheit dieser Stelle. — Fortschritt der Gottessohnoffenbarung vor Jüngern und Volk in Galiläa. — Die Episode von Cäsarea Philippi. — Das Petrusbekenntnis: „Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes." Vertiefung der Gottessohnoffenbarung vor Volk und Jüngern in Judäa und Jerusalem. — Jesus der ewige „Urgrund", „das Licht" und „das Leben". - Jesus wesenseins und wesensgleich mit dem Vater. - Die Winzerrede. — Die Disputation über den Messias als Davidssohn und Gottessohn. — Abschluß der Gottessohnoffenbarung vor den Jüngern. — Die Christologie der Abschiedsreden Jesu. — Das Selbstzeugnis Jesu während der drei Etappen seines Prozesses. — Die Verurteilung Jesu auf Grund seines Bekenntnisses zur übernatürlichen Messianität und metaphysischen Gottessohnschaft.

1. Jesu Gottessohnbewußtsein im allgemeinen.

Neben dem bisher betrachteten messianischen Zeugnis für seine Gottheit läuft noch eine unmittelbare Offenbarung seiner Gottessohnschaft einher. Wer je das Evangelium gelesen, weiß, daß Jesus sich darin Gottes Sohn nennt und nennen läßt. Auch die radikalste Kritik gesteht fast durchweg die Tatsache zu, daß die Selbstbezeichnung Jesu als Gottessohn nicht nur auf die Jünger, sondern auf Jesus selbst zurückgehe. In Frage gestellt wird lediglich der Sinn dieser Bezeichnung. Will sich Jesus als wesenhaften Gottessohn ausgeben, oder aber hat der Ausdruck in seinem Munde eine andere, untergeordnete Bedeutung?

An unserer Denk- und Sprechweise gemessen, wäre diese Frage leicht zu beantworten. Der Abendländer gibt für gewöhnlich nur demjenigen den Namen „Sohn", welcher im eigentlichen Sinne vom Vater gezeugt ist. Anders der Morgenländer und insbesondere der Semite. Für ihn hat der Sohnname nicht nur die genannte,

sondern eine viel weitergehende Bedeutung. Er wird verwendet, um jede enge Verbindung und Verwandtschaft, jede physische und moralische Gemeinschaft oder Beziehung auszudrücken, welche dem Verhältnis zwischen Sohn und Vater irgendwie ähnelt. Die Heilige Schrift hält sich durchaus an diesen Sprachgebrauch. Wer mit Öl gesalbt worden ist, heißt „Sohn des Öls";[1] wer den Tod verdient oder zum Tode verurteilt ist, heißt „Sohn des Todes".[2] Auch auf die physischen Beziehungen lebloser Dinge wird das Wort „Sohn" übertragen. So ist der Pfeil „Sohn des Bogens" oder „Sohn des Köchers",[3] das ausgedroschene Weizenkorn „Sohn der Tenne".[4] Nach moralischen Rücksichten sind die Schüler der Propheten „Söhne der Propheten",[5] die schlechten Menschen „Söhne Belials",[6] „Söhne des Verderbens",[7] die Verdammten „Söhne der Hölle",[8] die jüdischen Feinde Jesu „Söhne des Teufels",[9] indes Jesus die Apostel „meine Söhne"[10] nennt.

In ähnlicher Weise und in analogem Sinne findet sich auch der Ausdruck „Sohn Gottes" oder „Söhne Gottes". Vor allem lag es nahe, die Engel „Söhne Gottes" zu heißen, infolge ihrer nahen Verbindung mit Gott.[11] Aus demselben Grunde erhalten die gerechten Menschen und treuen Diener des Allerhöchsten den Titel „Söhne Gottes".[12] Damit war es gegeben, die Israeliten auszeichnend „Söhne Gottes",[13] das Volk Israel „Sohn Gottes"[14] zu nennen. Mit noch mehr Recht übertrug man den Namen „Sohn Gottes" auf den Stellvertreter Gottes unter dem auserwählten Volke, auf den im Auftrage Jahwes gesalbten König.[15] Die Könige und Richter dieser Welt überhaupt erhalten diesen Titel.[16]

Es liegt deshalb auf der Hand, daß der König der Könige, der Gesalbte Gottes im vornehmsten Sinne des Wortes, der ersehnte Messias, „Sohn Gottes" genannt zu werden verdiente. Zwar erscheint er im Alten Testamente nur selten unter diesem Namen, am bestimmtesten im zweiten Psalm. Doch war der Titel „Sohn Gottes" um die Zeit Christi sicher als messianischer Titel bekannt und gebräuchlich. Das Buch Henoch wie das vierte Buch

---

[1] Zach. 4, 14.
[2] 1. Kön. 20, 31; 2. Kön. 12, 5; Ps. 79, 11; 102, 21.
[3] Job 41, 19; Thren. 3, 13. [4] Is. 21, 10.
[5] 3. Kön. 20, 35; 4. Kön. 2, 3. 5. 7; 4, 38.
[6] Deut. 13, 13; Richt. 19, 22; 1. Kön. 2, 12.
[7] Joh. 17, 12. [8] Matth. 23, 15.
[9] Joh. 8, 44. [10] Mark. 10, 24; Joh. 13, 33.
[11] Job 1, 6; 2, 1; 38, 7; Ps. 89, 7.
[12] Weish. 2, 13; Ekkli. 4, 11.
[13] Deut. 14, 1; Is. 1, 2; 45, 11; 63, 8; Jer. 3, 22; Os. 2, 1. Ähnlich im Neuen Testam. die Jünger und Gläubigen: Matth. 5, 9. 45; Luk. 6, 35; Joh. 1, 12; 11, 52; 1. Joh. 3, 1; 5. 2.
[14] Exod. 4, 22 f.; Ps. 80, 16. 18; Os. 11, 1.
[15] 2. Kön. 7, 14. [16] Ps. 82, 6.

Esdras sprechen dafür.[1] Aus den Evangelien ergibt sich nicht weniger klar, daß die mit Jesus zeitgenössischen Juden den Titel „Sohn Gottes" als messianisch anschauten.[2] Sie wollten damit wohl zumeist nur besagen, der Messias sei im moralischen, metaphorischen Sinne des Wortes Sohn Gottes; nämlich als Gottes Gesandter und Heilbringer für Israel überrage er alle Sterblichen. Bisweilen dachte man aber wohl auch an eine metaphysische Gottessohnschaft des Messias, im Anschluß an den zweiten Psalm, an den Emanuel des Isaias, an die Logoslehre der Weisheitsbücher und an die sichere Verheißung, daß Gott selbst kommen und Israel erretten werde.[3] Justin, der Philosoph, bezeugt noch von den Juden des zweiten Jahrhunderts: „Wenn wir ihnen die (alttestamentlichen) Schriftstellen entgegenhalten, welche vom Leiden und von der Anbetungswürdigkeit und Gottheit des Messias handeln, so gestehen sie notgezwungen ein, daß all das vom Messias vorausgesagt sei; wohl leugnen sie, daß dieser (Jesus) der Messias sei, anerkennen jedoch, daß der Messias kommen und leiden und herrschen und anbetungswürdiger Gott sein werde."[4]

Wie hat nun Jesus selbst den Gottessohntitel verstanden und sich beigelegt? Das gesamte Christentum hat jederzeit daran festgehalten, es sei das geschehen in dem höchsten, metaphysischen Ausmaß; Jesus habe sich als wesentlichen Sohn Gottes bezeugt. Anders die neuere, zersetzende Kritik. Sie behauptet, das Gottessohnbewußtsein Jesu überschreite keineswegs die Grenzen eines rein menschlichen Verhältnisses Jesu zu Gott dem Vater.

Einzelne Modernisten, unter ihnen besonders Alfred Loisy,[5] glauben sich zur Annahme berechtigt, Jesus verstehe unter seiner Gottessohnschaft genau nur seine Messianität und zwar im Sinne des rein menschlichen jüdisch-apokalyptischen Messianismus. Messias und Gottessohn seien bei Jesus synonyme Begriffe und weil der Messias in die Reihe der bloßen Geschöpfe gehöre, so dürfe auch beim Gottessohn Jesus nicht an eine Wesensverwandtschaft oder gar Wesensgleichheit mit Gott gedacht werden.

Das heißt nun allerdings die Dinge gründlich auf den Kopf stellen. Wenn selbst feststehen würde, daß der Titel Gottessohn

[1] Henoch 105, 2; IV Esdr. 7, 28 f.; 13, 32. 37. 52; 14, 9. Auch in den Sibyllinen III, 776 heißt der Messias „Sohn des großen Gottes". Doch dürfte diese Stelle eine christliche Interpolation sein. Vgl. Geffken, Die Oracula Sibyllina in: „Die griechischen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte", herausgegeben von von der K.-Väter-Kommission der K. Preußischen Akademie, Leipzig, Hinrichs 1902, 87.

[2] Joh. 1, 49; 6, 70; 11, 27; Matth. 16, 16; 27, 46; Mark. 14, 61.

[3] S. oben: Die alttestamentliche Messiasidee S. 154.

[4] Dialogus cum Tryphone Iudaeo c. 67.

[5] L'Evangile et l'Eglise 42. 53—57; Simples réflexions 72; Les Evangiles synoptiques I, 243. Eine vorzügliche Widerlegung s. bei Lepin, Jésus Messie et Fils de Dieu, Paris 1906, 280 ss.; und derselbe, Les théories de M. Loisy, Paris 1908, 304 ss.

für Jesus gleichbedeutend gewesen mit dem Titel Messias, so würde daraus keineswegs folgen, daß Jesus als Gottessohn nicht ein übermenschliches Wesen sei. Für die Gegner des positiven Christentums, welche ohne weiteres voraussetzen, die Messianität sei auf das Niveau des rein Menschlichen hinunterzuziehen, legt sich der genannte Schluß allerdings zwingend nahe. Allein wir haben im vorstehenden den Beweis erbracht, daß Jesus als Messias nicht bloß ein im höchsten Sinne übermenschliches Berufs-, sondern auch ein durchaus übermenschliches göttliches Wesensbewußtsein hatte. Sollte mithin seine Gottessohnschaft gleichwertig sein mit seiner Messianität, so hätten wir ihn gerade deshalb als wesentlichen Gottessohn anzuerkennen.

Doch ist die Ansicht, als verstehe Jesus unter der Gottessohnschaft schlechthin die Messianität, offenbar falsch. Wohl hießen ihn die Besessenen, die Geheilten, die erstaunten Volksmassen, manchmal auch die Jünger Gottessohn, ohne an etwas anderes als an seine Messianität zu denken. Allein das fällt hier gar nicht in Betracht. Es handelt sich vielmehr einzig darum, in welchem Sinn Jesus selbst den Ausdruck Gottessohn auf seine Person anwandte. Hat Jesus, indem er sich Gottessohn hieß, lediglich an seinen messianischen Beruf gedacht? Loisy und seine Gesinnungsgenossen behaupten es. Allein eine solche Behauptung kann sich auch nicht auf einen einzigen Ausspruch des Heilandes stützen,[1] während im Gegenteil die meisten Gottessohn-Aussagen in gar keinem direkten Zusammenhang stehen mit den messianischen Aussagen des Heilandes. Auch entschiedene Leugner der Gottheit Jesu anerkennen das. „Jesus selbst hat dem Begriff ‚Gottessohn' einen Inhalt gegeben, durch den er fast aus dem messianischen Schema herausfällt oder doch zu seinem Verständnis dieses Schemas nicht notwendig bedarf," schreibt Harnack.[2] Sie gehen sogar fast allgemein so weit, daß sie, den diesbezüglichen Tatbestand auf Kosten der Messianität Jesu übertreibend, annehmen, das messianische Bewußtsein Jesu sei erst aus dem Bewußtsein seiner Gottessohnschaft herausgewachsen.[3]

So ungeheuerlich eine solche Annahme ist, so richtig ist die

---

[1] Loisy berief sich früher auf das Petrusbekenntnis und die Gerichtsaussage Jesu. Jetzt gesteht er in den Evangiles synoptiques II, 363. 604—609, daß auch diese zwei Texte vom Sohn Gottes im metaphysischen Sinne zu verstehen seien. Deshalb erklärt er sie rundweg für unecht. Und das heißt man voraussetzungslose Kritik!

[2] Wesen des Christentums 80. Noch deutlicher H. Wendt, Die Lehre Jesu, 2. Aufl. 1901, 421.

[3] Renan, Vie de Jésus 76 ss.; 120 ss.; Edmund Stapfer, Jésus Christ avant son ministère, 2. éd., Paris 1896, 88 ss.; 187 ss.; Harnack, Wesen 80 f.; 87 f.; B. Weiß, Das Leben Jesu 1902, I, 280; Lehrbuch der biblischen Theologie des N. Test. 1903, 62. 288; J. Kögel, Das Messiasbewußtsein Jesu, in: Reich Christi VIII, 403—420.

ihr zugrunde liegende Feststellung, von der wir uns bald überzeugen werden, daß Jesus seine Gottessohnschaft schon vor seiner Messianität und unabhängig von ihr kundgetan habe.

Die modernistische Gleichung Gottessohn = Messias und Messias = Mensch muß demnach durchaus abgelehnt werden. Sie überträgt ganz willkürlich jüdische Zeitvorstellungen auf Jesus Christus. In der jüdischen Zeitvorstellung allerdings war der Titel Gottessohn zumeist ein bloßer Ehrentitel des Messias, und der Messias war ebenso bloßer Mensch, beides deshalb, weil das offizielle Judentum zur Zeit Christi bei einer irdisch nationalen Messiasidee stehen blieb. Jesus Christus hat aber, wie bewiesen, seinen messianischen Beruf so übernatürlich und göttlich gefaßt, daß zu seiner Verwirklichung eine bloß menschliche Person nicht ausreichte, sondern ein Gottmensch, ein Gottmessias erfordert war. Damit liegt nahe, daß er offenbar dem Ausdruck Gottessohn einen gleich göttlichen Inhalt gab wie dem Ausdruck Messias; ja, daß eben seine wesenhafte Gottessohnschaft Grundlage und Bedingung seiner gottmessianischen Mission und Person war. Daß diese Auffassung der Gottessohn-Lehre sich wirklich mit derjenigen des Heilandes decke, wird die nachfolgende Untersuchung zeigen. Vorläufig stellen wir nur fest, daß die Gottessohnschaft Jesu nicht an der Messianität und noch weniger an der jüdischen Messiasidee darf gemessen werden.

Damit sind, wie schon erwähnt wurde, die meisten Gegner der Gottheit Jesu einverstanden. Sie sind überzeugt, daß die Aussprüche Jesu, welche sich auf seine Gottessohnschaft beziehen, an sich und unabhängig von der Messiasfrage untersucht werden müssen. Gewißheit darüber, was Jesus unter seiner Gottessohnschaft verstanden habe, können wir nur dadurch bekommen, daß wir seine diesbezüglichen Äußerungen auf ihren Inhalt prüfen. Dabei muß das Augenmerk stets der einen Alternative zugewandt werden, in welcher das ganze Gottessohnproblem aufgeht: „Wollte Jesus in einem durchaus überzeitlichen, übermenschlichen und übergeschöpflichen Sinne Gottes Sohn sein oder erhebt er sich als Gottes Sohn nicht über die Schranken rein menschlicher und geschöpflicher Beziehungen zum Vater im Himmel?“ Die gegnerische Kritik nimmt zum voraus das letztere an. In ihrer evolutionistischen Welt-, Geschichts- und Religionsanschauung setzt sie ohne weiteres grundsätzlich voraus: Jesus habe schlechthin die gemeinjüdische Zeitvorstellung vom Gottessohn auf sich angewendet, freilich in einem etwas intensiveren Sinn als die Gottessohnschaft vom gewöhnlichen Juden ausgesagt werden konnte. Heinrich Weinel u. a. drückt sich darüber so aus: „Nach der Art, wie das Wort ‚Sohn‘ im Hebräischen und Aramäischen gebraucht wird, ist man nicht veranlaßt, an eine besondere Art der Abstammung des ‚Sohnes‘ zu denken, wohl aber an eine

besonders innige Beziehung zu dem ‚Vater'. Jesus hat auch von anderen als ‚Gottessöhnen' ohne weiteres gesprochen: auf daß ihr ‚Söhne' seid eueres Vaters im Himmel. Und so hat er ohne Zweifel diesen Titel innerlich gefaßt und mit der ganzen Innigkeit seiner Liebe zu Gott erfüllt."[1] Mit anderen Worten: die Gottessohnschaft Jesu soll gewertet werden nach der Gottessohnschaft seiner Zeitgenossen und Mitmenschen. Wie im Alten Testament die Engel, die Könige Israels, sowie die Israeliten selbst, im Neuen Bunde die Jünger und Gläubigen Söhne und Kinder Gottes genannt werden zufolge ihrer näheren sittlichen Beziehungen zu Gott, so soll auch Jesus den Titel Gottessohn nicht als Ausdruck seiner Wesensbeziehungen zum Vater aufgefaßt haben, sondern als Kennzeichen seiner besonderen geistig-sittlichen Annäherung an Gott. Nach O. Pfleiderer „erscheint Christus, obgleich er einziggeborener Sohn Gottes genannt wird, im Grunde doch als das gleichartige Urbild der von Gott erfüllten frommen Menschen überhaupt."[2] Nach Harnack ist die tiefere „Gotteserkenntnis der ganze Inhalt des Sohnesnamens" Jesu. „Jesus ist überzeugt, Gott so zu kennen, wie keiner vor ihm, und er weiß, daß er den Beruf hat, allen anderen diese Gotteserkenntnis- und damit die Gotteskindschaft durch Wort und Tat mitzuteilen. In diesem Bewußtsein weiß er sich als der berufene und von Gott eingesetzte Sohn, als der Sohn Gottes."[3] Reinhold Seeberg spricht dasselbe in unmittelbarer Anlehnung an die verschwommene Schleiermacher-Ritschlsche Christologie aus: „Der die Geschichte der Menschheit zum Heil führende Gotteswille . . . verband sich vom ersten Moment der Existenz des Menschen Jesus mit ihm . . . und durchdrang sein Empfinden, Denken und Wollen. So wurde der Mensch Jesus ‚Sohn Gottes'."[4] Auch Bernhard Weiß setzt an die Stelle der metaphysischen Wesensgemeinschaft des Sohnes mit dem Vater eine sittliche Wesensähnlichkeit, wodurch der Mensch Jesus vor allen anderen Menschen sich eignet zur innigsten Vertrautheit mit den Ratschlüssen des Vaters und zu deren Vollziehung in seinem messianischen Beruf.[5] Übereinstimmend damit findet endlich Emil Schürer, das Verhältnis des Sohnes zum Vater sei „nicht ein naturhaftes, physisches oder metaphysisches, sondern ein ethisches . . . in Analogie mit dem Verhältnis aller Gotteskinder zu ihrem himmlischen Vater und doch von einzigartiger Intensität", zufolge

---

[1] Jesus im neunzehnten Jahrhundert, 8.—10. Tausend, Tübingen, Mohr 1907, 111.

[2] Die Entwicklung des Christentums, München, Lehmann 1907, 31.

[3] Wesen des Christentums 81. Ähnlich Bousset, Jesus, 3. Aufl., 99.

[4] Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert, Leipzig 1903, 294.

[5] Lehrbuch der biblischen Theologie des N. Test., Berlin 1895, 58—60; Leben Jesu II, Stuttgart und Berlin 1902, 145 f.

„einer einzigartigen Gotteserkenntnis" und einem entsprechenden Offenbarungsberuf.[1]

Diese Auslese genügt, um uns einen Einblick in die Gottessohn-Ideen der modernen liberalen Theologen zu vermitteln. Alle, auch die Modernisten, welche es mit Loisy vorzüglich auf die Gleichung Gottessohn = Messias ankommen lassen, deuten das *Gottessohnbewußtsein Jesu als geistig-sittliches Verhältnis des Menschen Jesus zum himmlischen Vater*, genau in dem Sinne, wie jeder Mensch mit Gott in Verbindung treten und Kind Gottes werden kann. Nur steht Jesus als Gottessohn eine Stufe höher als die übrigen Menschen. Wie seine Gotteserkenntnis und seine messianische Berufstreue etwas Außerordentliches an sich tragen, so ist auch die daraus folgende Gottessohnschaft eine außerordentliche. Doch soll sie die Grenzen des rein Menschlichen nicht durchbrochen und das rein geschöpfliche Wesensverhältnis Jesu zum Vater keineswegs gesprengt haben. Jesus soll sich nicht im Sinne des christlichen Dogmas als wesensgleichen Sohn des Vaters ausgegeben haben.

Sehen wir näher zu, auf welchem Wege und mit welchen Mitteln die moderne Jesus-Theologie zu diesem Ergebnis gelangt, so finden wir wieder, daß sie nach ihrem gewohnten Rezept der „exakt kritischen" Textbehandlung verfährt. Zum voraus muß feststehen, was man unter allen Umständen feststellen will, nämlich, daß der Gottessohn Jesus sich aus rein menschlichen Verhältnissen herausgearbeitet hat und innert den Marken rein menschlicher Verhältnisse bleibt. Die evangelischen Aussagen Jesu, welche sich zu dieser Ansicht nicht fügen, werden ohne Bedenken als unecht verworfen; welche aber einen Schein von Willfährigkeit zeigen, werden mit Gewalt in das Prokrustesbett der „natürlichen" Gottessohn-Theorie gepreßt.

Diesem „kritischen" Verfahren zufolge werden die johanneischen Gottessohnaussagen Jesu gänzlich, die synoptischen zum Teil ausgeschaltet oder verkümmert. Dann verkündet man mit der überlegenen Miene vorurteilsfreier Forschung: „Es ist keine Paradoxie und wiederum auch nicht ‚Rationalismus', sondern der einfache Ausdruck des Tatbestandes, wie er in den Evangelien vorliegt: Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein."[2] Allerdings, für denjenigen, der auf ein nach liberalen Wünschen zugestutztes und ausgelegtes Evangelium eingeschworen ist. Auf jeden anderen Forscher macht ein solches Verfahren den Eindruck eines Erdrosselungsversuches. Nur jene Lösung verdient beachtet zu werden,

[1] Das messianische Selbstbewußtsein Jesu, Göttingen 1903, 10 ff. Ebenso *Réville*, Jésus de Nazareth II, Paris 1897, 11.

[2] *Harnack*, Wesen des Christentums 91.

welche sich ernst und ehrlich mit allen Gottessohnaussagen der kritisch gesicherten Evangelien auseinandersetzt.

Werfen wir nun zuerst einen raschen Gesamtblick auf diese Gottessohnaussagen Jesu, so springt in die Augen, daß die gegnerische Annahme grundfalsch ist, als habe sich der Heiland Gottessohn genannt nach Art der Menschen, „in Analogie mit dem Verhältnis aller Gotteskinder zu ihrem himmlischen Vater". Wir erhalten vielmehr den entgegengesetzten Eindruck. Jesus will Sohn Gottes sein in einem ganz anderen Sinne, als die Menschen Söhne Gottes sind, und sein Sohnsverhältnis zum Vater ist ein derartiges, daß es auf die Menschen gar keine Anwendung findet. Sooft Jesus von seinen Beziehungen zum Vater spricht, bedient er sich ständig und ausnahmslos des Ausdrucks „Mein Vater"; sooft er die Jünger auf ihr Kindesverhältnis zu Gott aufmerksam macht, findet sich die ebenso bestimmte Bezeichnung „Euer Vater". Niemals schließt er sich mit den Jüngern und Menschen zusammen durch die naheliegende Redensart „Unser Vater". Im Gebet des Herrn allerdings lehrt er die Apostel beten: „Vater unser, der du bist im Himmel."[1] Doch legt Jesus dieses Gebet nur den Jüngern in den Mund; er selbst betet nicht so. Dies ergibt sich sowohl aus der deutlichen Anweisung „So sollt ihr beten"[2] als auch aus dem beigefügten Nachsatz über die Vergebung, in welchem sogleich wieder „Euer Vater" gesagt wird: „Denn wenn ihr den Menschen ihre Vergehen vergebet, wird euch euer himmlischer Vater auch eure Sünden vergeben."[3] Selbst bei jenen Gelegenheiten, in welchen Jesus sich mit den Jüngern zusammenstellt bei Gott und somit unbedingt zu erwarten wäre, daß er den Sammelausdruck „Unser Vater" anwenden würde, steht im Gegenteil „Mein Vater": „Ich werde von nun an nicht mehr trinken von diesem Gewächse des Weinstocks bis zu jenem Tage, da ich es erneuert mit euch trinken werde im Reiche meines Vaters."[4] „Und ich sende auf euch herab den Verheißenen meines Vaters."[5] „Kommet, ihr Gesegneten meines Vaters, besitzet das Reich, welches euch bereitet ist von Grundlegung der Welt an."[6] So und ähnlich scheidet Jesus seine Gottessohnschaft unzweideutig aus von derjenigen der Jünger und Menschen überhaupt. Gustav Dalman, der beste Kenner der aramäischen, von Jesus gesprochenen Sprache, sieht sich zum Geständnis gezwungen: „Nirgends finden wir, daß Jesus sich in einer Weise als Gottes Sohn bezeichnete, daß an eine bloße religiös ethische Beziehung zu Gott zu denken wäre, welche andere auch tatsächlich ebenso besitzen könnten und sollten ... Jesus hat unzweideutig zu erkennen gegeben, daß er nicht nur ‚ein',

[1] Matth. 6, 9. [2] Matth. a. a. O. [3] Matth. 6, 14.
[4] Matth. 26, 29. [5] Luk. 24, 49. [6] Matth. 25, 34.

sondern ‚der' Sohn Gottes sei."[1] Die Einzeluntersuchung der wichtigsten Gottessohnaussagen Jesu erhärtet dieses Urteil.

2. Erste Gottessohnoffenbarung Jesu im Tempel.

Das erste Wort, welches uns von Jesus überliefert ist, betrifft sein Sohnesverhältnis zum Vater. Im Alter von zwölf Jahren hatte Jesus mit seinen Eltern die erste Osterfahrt nach Jerusalem mitgemacht. Nach Ablauf der siebentägigen Festzeit blieb der Knabe im Tempel zurück, wo die bekümmerten, über sein Ausbleiben trostlosen Eltern ihn nach drei Tagen fanden, wie er mitten unter den Rabbinern saß und die ergrauten Lehrer durch seine Gesetzeskenntnis in Erstaunen setzte. In der Erregung ihres zärtlichen Mutterherzens richtet Maria an ihn den sanften Vorwurf: „Sohn, warum hast du uns das getan? Siehe, dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht." Darauf die merkwürdige Antwort des Wunderkindes: „Warum habt ihr mich gesucht? Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?"[2]

Es verschlägt nichts, ob Jesus sagen wollte, „im Hause meines Vaters", oder „im Verkehr mit meinem Vater", oder schließlich „im Wirkens- oder Wesensbereich meines Vaters" — offenbar will er all das zugleich sagen mit dem ganz uneingeschränkten Worte: „In dem meines Vaters." Doch wie immer man dieses Wort exegetisch einschränken oder ausdehnen mag, auf jeden Fall spricht Jesus darin bereits sein volles, sicheres, fertiges Sohngottesbewußtsein aus, so, wie es uns in seinem gesamten späteren Leben und in all seinen Reden und Taten entgegentritt. Niemand kann daran im Ernst zweifeln. Auch die schroffsten Gegner der Gottheit Jesu müssen es eingestehen: „Schon als zwölfjähriger Knabe hatte er sich als den Sohn Gottes gefühlt im einzigartigen Sinne."[3]

Wenn dem so ist, dann steht vor allem fest, daß das Gottessohnbewußtsein Jesu nicht das Resultat einer allmählichen psychologischen Entwicklung ist. Jesus kam nicht nach und nach durch fortschreitende Erkenntnis Gottes und durch fortgesetztes gottgefälliges Handeln zur Überzeugung, er sei in einzigartigem Sinne Sohn Gottes. Und noch weniger als die innere Reflexion halfen äußere Umstände, etwa die gespannte messianische Erwartung seiner Zeitgenossen oder seine eigenen Erfolge mit, sein Gottessohnbewußtsein zu wecken und mehr und mehr zu entwickeln und festzulegen. Nein, noch bevor eine solche Entwicklung überhaupt beginnen konnte, im zarten Kindesalter ist Jesu Gottessohnbewußtsein vollendet.[4]

---

[1] Die Worte Jesu, mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache erörtert I, Leipzig, Hinrichs 1898, 230. 235.

[2] Luk. 2, 48 f.

[3] Bernh. Weiß, Leben Jesu I, 4. Aufl., 279 f.

[4] Vgl. oben S. 230—236.

Dann kann es aber selbstverständlich auch nicht ein bloß sittliches Gottessohnbewußtsein genannt werden. Wie jedes menschlich sittliche Verhältnis durch sittengemäßes Denken und Handeln sich nach und nach entwickelt, festigt und auswächst, so hätte das einzigartige sittliche Verhältnis Jesu zum Vater, welches unsere Kritiker die Gottessohnschaft Jesu zu nennen belieben, in der Jugend keimen, im Jünglinge wachsen und erst im vollen Mannesalter Jesu zur Reife und Vollentwicklung gelangen können. Es widerspricht allen Gesetzen der Kinderpsychologie, daß ein Knabe von zwölf Jahren, welcher in den kleinsten, gewöhnlichsten, verborgensten Verhältnissen erzogen wurde, sich erhaben fühle über alle Menschen, ja, sich in einzigartigem sittlichen Sinne als Sohn Gottes wisse. Sehr naiv bemerken liberale Kritiker zu den Worten des Zwölfjährigen: „Hier wird ein verfrühtes Sohngottes- und Berufsbewußtsein vorausgesetzt."[1] Allerdings, die natürlich menschliche Erklärung vermag mit einem so frühen Gottessohnbewußtsein einfach nichts anzufangen. Sie muß entweder aller Kritik zum Trotz die einschlägige Evangelienstelle als unecht erklären oder zugeben, daß das Gottessohnbewußtsein des Jesuskindes, weil vor und über jeder sittlichen Entwicklung vorhanden, nicht anerzogen und anerworben, sondern angeboren ist, m. a. W., daß es nicht in einem bloß ethischen, sondern in einem physischen, bzw. metaphysischen Verhältnis aufgeht.

Also schon das bloße Vorhandensein des Sohngottesbewußtseins beim Jesuskinde offenbart die schreiende Unnatürlichkeit der natürlichen Erklärung dieses Bewußtseins. Wägen wir dazu noch die Tiefe, den Inhalt des Sohngottesbewußtseins des Zwölfjährigen, so schwindet auch der letzte Zweifel. Jesus will genau in jenem physischen Sinne Sohn des himmlischen Vaters sein, in welchem er vor der Welt als Sohn Josephs galt. Der bestimmten Rede Mariä: „Dein Vater und ich" hält er die ebenso bestimmte Erklärung entgegen: „Mein Vater" im Himmel. Das Tertium comparationis ist nicht eine ethische, sondern eine physische Vaterschaft. Ebendeshalb und nur deshalb, weil Gott im eigentlichen, physischen Sinne der Vater des Jesuskindes ist, ist dieses auch über die bloß geschöpfliche Sohnschaft erhaben, welche es mit Joseph und Maria verknüpft. Als Geschöpf hätte Jesus seiner geschöpflichen Mutter und seinem Pflegevater die Sorgen und Mühen ersparen müssen, welche er durch sein Verbleiben im Tempel ihnen verursachte; die Rede: „Warum habt ihr mich denn gesucht? Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?" nähme sich in seinem Munde vollends unkindlich aus, wenn Jesus bloßes Menschenkind wäre. Kein zartes

[1] Wilh. Heß, Jesus von Nazareth in seiner geschichtlichen Lebensentwicklung, Tübingen, Mohr 1906, 5.

Kind würde sich eine solche Sprech- und Handlungsweise gestatten seinen Eltern gegenüber.

Die von den Gegnern behauptete sittliche Gottessohnschaft des Menschenkindes Jesus verlangte erst recht, daß es die Obliegenheit gegen seine Eltern nicht hintansetzte. Denn eine solche Verletzung kam einer Beleidigung Gottes gleich und schließt mithin die Verleugnung der behaupteten sittlichen Gotteskindschaft Jesu in sich. Nur dadurch, daß Jesus physischer Gottessohn, also selbst Gott ist, werden die irdischen Eltern ihm untertan und kann er mit Fug und Recht sprechen: „Warum mich wie ein pures Menschenkind behandeln? Wußtet ihr nicht, daß ich als Sohn Gottes über alle menschlichen Verhältnisse erhaben bin?“ Recht erwogen ist also das Verhalten des Jesusknaben im Tempel und seine Gottessohnkunde nur verständlich, wenn Jesus im eigentlichsten Vollsinn Gottessohn und Gott ist. Bei der Annahme einer lediglich sittlichen Gottessohnschaft wäre die Szene im Tempel unstatthaft, ja, man verzeihe den Ausdruck, unsittlich. Die freisinnige Erklärung hebt sich selbst auf.

Hiergegen könnte höchstens ein Einwand erhoben werden: die Möglichkeit, daß Jesus, obwohl bloßer Mensch, in frühester Kindheit durch Gott belehrt worden sei über seinen künftigen Messiasberuf und daß er, gestützt auf solche übernatürliche Offenbarung, sich über die kindlichen, menschlichen Verhältnisse und Verbindlichkeiten erhaben fühlte und schon jetzt in der Rolle des Messias auftrat. Es fehlt in der Tat nicht an Kritikern, welche zu dem Ausweg flüchten: Jesus bekam „in ekstatischen Zuständen seinen Beruf übertragen durch Offenbarung. Es gehen die Anfänge und die Ausgänge seines Messiasbewußtseins, mithin auch seines Gottessohnbewußtseins hinüber ins Transzendente.“[1]

Es braucht jedoch keines Beweises dafür, daß die freisinnige Weltanschauung, welche jede Offenbarung grundsätzlich bekämpft und insbesondere das Selbstbewußtsein Jesu rein natürlich erklären will, mit der genannten Annahme im Ernst nicht rechnen kann. Aber auch abgesehen hiervon ist es ausgeschlossen, daß Gott einen Knaben zu seinem Gesandten bestelle und als Messias auftreten lasse. Auch betrachtet kein einziger Evangelist die Episode im Tempel als messianische Berufsszene. Sämtliche Evangelien setzen den Beginn der messianischen Tätigkeit im Mannesalter Jesu an. Selbst Lukas, welcher uns die Begebenheit mit dem zwölfjährigen Jesus aufbewahrt hat, bemerkt später ausdrücklich: „Jesus war beiläufig dreißig Jahre alt, als er den Anfang machte“ mit seinem messianischen Auftreten und Wirken.[2] Schließlich sind ja unsere Gegner sogar einmütig der Ansicht, das Messias-

[1] Wilh. Schulz, Protest. Monatshefte 1906, 443 f.
[2] Luk. 3, 23; vgl. Matth. 4, 17; Mark. 1, 1; Joh. 2, 11.

bewußtsein Jesu nehme seinen Ausgang und seine Entwicklung erst mit der Taufe.[1] Das Gottessohnbewußtsein des Zwölfjährigen habe mit dem Messiasbewußtsein an sich gar nichts zu schaffen. Das erstere trete viel früher und unabhängig vom letzteren auf.[2] Gottessohn und Messias dürfen demnach auch nicht als gleichbedeutende Ausdrücke bezeichnet werden, wie es von der Schule Loisys geschieht. Überhaupt versagt jede Erklärung, welche an das Gottessohnbewußtsein des Heilandes nur den Maßstab geschöpflicher Verhältnisse anlegt. Bereits der Knabe Jesus im Tempel offenbart ein Bewußtsein, das nach Ursprung und Inhalt als streng metaphysische Gottessohnschaft gewertet werden muß.

3. Beginn der Gottessohnoffenbarung vor den Jüngern.

Beinahe zwanzig Jahre verfließen inzwischen, ohne daß Jesus sich weiter über seine gottmenschliche Person äußert. Es ist, als wolle er den Schleier nicht weiter von dem Geheimnisse ziehen, das für die Menschen so schwer zu fassen ist. Nachdem jedoch der Täufer ihn als Sohn Gottes öffentlich bekannt,[3] nachdem die Stimme vom Himmel erschollen: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe,“[4] nachdem der Versucher in ihm den Sohn Gottes vermutet,[5] die Besessenen ihn als Sohn Gottes ausgerufen[6] und die Erstlingsjünger als solchen ihn freudig begrüßt hatten,[7] freilich ohne die ganze Tragweite der Gottessohnschaft zu erfassen, fühlt Jesus sich gedrängt, den Gottessohnbegriff mehr und mehr zu enthüllen. Erstmals geschieht das in der meisterlichen Unterredung mit dem Pharisäer Nikodemus. Ein angesehenes Schulhaupt, gehörte Nikodemus jener Minorität der pharisäischen Partei an, welche dem Heiland bis zu einem gewissen Grade sich annäherte, solange er keine besonders hohen Forderungen an ihren Glauben stellte. Bei seiner wohlwollenden Gesinnung und hohen Bildung ist Nikodemus fähig, einen tieferen Einblick in die Person Jesu zu empfangen, als das selbst bei den Jüngern um diese Zeit der Fall war.

Erst gesteht der Pharisäer unumwunden den Standpunkt ein, auf welchem er und die Gruppe seiner Gesinnungsgenossen sich dem Heiland gegenüber befinden: „Rabbi, wir wissen, daß du von Gott gekommen bist als Lehrer; denn niemand kann diese Wunder wirken, welche du wirkst, wenn nicht Gott mit ihm ist.“[8] Er erblickt demnach im Heiland irgendeinen gottgesandten Lehrer, einen Propheten. Jesus knüpft an dieses Bekenntnis an, um

---

[1] S. oben S. 220—230. [2] S. oben S. 230—236.
[3] Joh. 1, 34. [4] Matth. 3, 17; Mark. 1, 11; Luk. 3, 22.
[5] Matth. 4, 1—11; Mark. 1, 12 f.; Luk. 4, 1—13.
[6] Mark. 1, 24; 3, 12; 5, 7; Luk. 4, 34, 41.
[7] Joh. 1, 41. 45. 49. [8] Joh. 3, 2.

von da aus in wunderbarem Zwiegespräch, das sich auch methodisch den Schulgepflogenheiten der pharisäischen Rabbiner anbequemt, den Fragesteller auf die Höhen seiner gottmessianischen Offenbarung weiterzuführen.

Als Gottgesandter und Prophet anerkannt, lenkt er das Gespräch unmittelbar auf die Zentralidee, welche den Inhalt der gesamten prophetischen Verkündigung und das Ziel aller Lehrtätigkeit in Israel ist: das Reich Gottes, die messianische Offenbarung. Er entwickelt dem staunenden „Lehrer in Israel" die Grundzüge der messianischen Reichsgründung und die Grundbedingungen des Eintritts in das Messiasreich und macht damit immer deutlicher Anspruch darauf, nicht bloß ein Prophet, sondern der Prophet, der von Gott gesandte Messias der Welt zu sein.[1]

Das vorausgesetzt, bahnt er nun die richtige Erkenntnis seiner messianischen Person an. Entgegen der rabbinischen Zwitteridee, welche im Messias bloß einen von Gott erleuchteten und bevorzugten Menschen erwartete, einen „Gottessohn" im Sinne unserer liberalen Theologen, stellt Jesus fest, daß er ein transzendentes, überweltliches, himmlisches Wesen sei. Die messianische Gotteserkenntnis, welche er den Menschen vermittelt, schöpft er aus eigenem, persönlichem Wissen, nicht aus charismatischer Offenbarung und Mitteilung von seiten Gottes. Die Gottesbotschaft vom Himmel, welche er bringt, die tiefsten Geheimnisse der Gottheit, welche er aufdeckt, hat er mit eigenen Augen gesehen. „Wahrlich, wahrlich, was wir wissen, das reden wir, und was wir gesehen, das bezeugen wir."[2]

Wer so aus unmittelbarem Augenschein den Himmel kennt und alles Himmlische weiß, muß offenbar dort gewesen sein. Und wirklich erklärt Jesus, indem er an die Danielsche Prophetie vom Menschensohn anknüpft, daß er vor seinem irdischen Leben im Himmel war, vom Himmel herabstieg und wieder in den Himmel zurückkehren werde, mit einem Worte, ein himmlisches Wesen sei: „Niemand steigt in den Himmel hinauf, als der vom Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn, der im Himmel ist."[3] Damit ist die modern liberale Messias-Gottessohnidee, welche in Jesus nur einen von Gott bevorzugten Menschen sieht, bereits ausgeschlossen.

Jesus geht aber noch einen Schritt weiter und legt den Schluß-

[1] Joh. 3, 3—10. [2] Joh. 3, 11.

[3] Joh. 3, 13. Die jüdische Überlieferung hielt an der realen Präexistenz des Danielschen Menschensohnes fest zufolge dem Buche Henoch 48, 6: „Zu diesem Zweck war er (der Menschensohn) auserwählt und verborgen vor ihm (Gott), bevor die Welt geschaffen wurde, und er wird bis in Ewigkeit vor ihm sein!" Vgl. Paul Fiebig, Der Menschensohn, Jesu Selbstbezeichnung mit besonderer Berücksichtigung des aramäischen Sprachgebrauches, Tübingen und Leipzig 1901, 122.

stein zur stufenmäßig aufgestiegenen Offenbarung seiner Person vor Nikodemus. Nachdem er seine Person, sein Wissen und Sein über alles bloß Menschliche und Weltliche hinausgehoben, erhebt er sich nun auch über alles Geschöpfliche schlechthin im Himmel und auf Erden und bejaht positiv seine wesenhafte, metaphysische Gottessohnschaft. Rundweg erklärt er den Menschensohn als den eingeborenen Gottessohn, den der Vater in die Welt gesandt hat. Wohl läßt der Ausdruck „der einzig geborene Sohn Gottes" an sich immer noch die Doppelbedeutung zu: ethische Sohnschaft durch gnadenvolle Auserwählung und Annahme des Menschen Jesus an Kindes Statt — wesenhafte Sohnschaft durch Mitteilung der göttlichen Natur. In dem besonderen Zusammenhang jedoch, in welchem die Bezeichnung „eingeborener Sohn Gottes" hier steht, ist die erstere Deutung undenkbar. Jesus selbst hat sie zum vornherein ausgeschlossen, indem er eben seine übermenschliche Natur aussprach und sich zum himmlischen Wesen stempelte, welches vor aller Welt beim Vater präexistierte. Ja, er hat bereits positiv seine Teilnahme am innergöttlichen Wesen angedeutet, indem er sich in seinem irdischen Leben ein unmittelbares Wissen und Anschauen Gottes und des Göttlichen zuschrieb: „Was wir wissen, reden wir, und was wir sehen, bezeugen wir." Jetzt nimmt er diesen Gedanken nochmals auf und prägt den göttlichen Gehalt desselben vollends aus. Nicht nur dem eingeborenen Gottessohn muß die Welt glauben, weil sein Wissen und sein Wort aus der persönlichen Anschauung Gottes fließt, sondern die Welt muß auch an den Sohn Gottes glauben, weil er Inhalt und Gegenstand des göttlichen Glaubens ist. Und dementsprechend wird der gläubigen Welt die Seligkeit und das ewige Leben nicht bloß verkündet durch den eingeborenen Sohn Gottes, sondern durch ihn wird die Welt selig, und in ihm selbst besitzt die Welt das ewige Leben: „Gleichwie Moses die Schlange in der Wüste erhöhet hat, so muß der Menschensohn erhöhet werden, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe. Denn so sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe. Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn selig werde. Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubt, der ist schon gerichtet, weil er nicht glaubt an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes."[1] Es würde schlechterdings eine Gotteslästerung sein, wollte ein menschliches Mittlerwesen, und wäre es auch noch so gottbegnadigt, eine solche Sprache führen. So kann nur der wesenhafte Gottmensch von sich sprechen.

[1] Joh. 3, 14—18.

Allerdings zweifeln einige Exegeten, in letzter Zeit auch Joh. Belser,[1] ob die letztzitierten Verse unmittelbar als Worte Jesu oder aber als Reflexionen des Evangelisten anzusehen seien. Doch beruht dieser Zweifel eigentlich nur auf der willkürlichen Mutmaßung, Jesu habe in so früher Zeit und vor einem Pharisäer kaum so tief ins Geheimnis seiner Gottheit hineinleuchten können. Eine Ansicht, welche nicht widerlegt zu werden braucht. Wäre sie aber auch begründet und zutreffend, so würde dadurch die von uns gegebene Darstellung keineswegs abgeschwächt. Denn was Johannes an dieser Stelle den Heiland sagen läßt, hat Jesus Christus später und an anderen Stellen des Johannesevangeliums wiederholt gesagt. In seinem Referat über das Gespräch mit Nikodemus stellt Johannes, wie Belser selbst bemerkt, „den wesentlichen Inhalt der Aussprüche Jesu fest . . . Die Worte des Evangelisten sind eigentlich lauter Worte Christi, die in den später von Johannes berichteten Reden uns begegnen werden".[2]

Nicht bloß. Sie begegnen uns wesentlich auch in den Reden Jesu bei den Synoptikern.[3] Wer sich demnach mit der liberalen Kritik von Johannes weg auf die Synoptiker beruft, wird von ihnen belehrt, daß Jesus bei anderen Gelegenheiten und vor anderen Zuhörern wesentlich dasselbe ausspricht, was er im großartigen Nachtgespräch dem Nikodemus mitgeteilt hat.

An letzteres reiht sich zeitlich und inhaltlich schon gleich die Selbstoffenbarung an, welche Jesus den zweiundsiebzig Jüngern zuteil werden ließ bei ihrer Rückkehr vom ersten Missionsversuch.[4] Freudig erzählten die Boten des Evangeliums ihrem Meister die Wundertaten, welche sie in seinem Namen verrichtet hatten. Da frohlockte Jesus im Geist und brach in ein lautes, tiefbewegtes Gebet aus, in welchem er dem Vater dankte und ihn pries, daß er das Reich Gottes mit seinen Gütern den Weisen und Klugen dieser Welt verborgen, den Einfältigen und Unmündigen jedoch geoffenbart habe. Dann wandte er sich an die Jünger mit den Worten: „Alles ist mir von meinem Vater übergeben, und niemand kennt den Sohn außer der Vater, und auch den Vater kennt niemand außer der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will."[5] Diese Worte stehen nicht bloß bei Matthäus; Lukas überliefert sie sachlich genau so, trotz einer kleinen Variante: „Alles ist mir von meinem Vater

[1] Das Evangelium des hl. Johannes, Freiburg 1905, 107, gegen Schegg, Schanz, Fillion, Keil, Weiß, Knabenbauer u. a.
[2] A. a. O. 107. 110.
[3] Matth. 11, 27; 16, 16 ff.; 20, 28; 21, 37; Luk. 10, 21 ff. usw.
[4] Matth. 11, 25 ff; Luk. 10, 17 ff. Vgl. H. Schuhmacher, Die Selbstoffenbarung Jesu bei Matth. 11, 27, Freiburg, Herder 1912; Leop. Kopler, Die „johanneische" Stelle bei den Synoptikern und die Gottessohnschaft Jesu Christi in: Theol.-prakt. Quartalschrift, Linz 1913 u. 1914.
[5] Matth. 11, 27.

übergeben, und niemand weiß, wer der Sohn ist, als der Vater, und niemand weiß, wer der Vater ist, als der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will."[1]

Dieser Jubelruf Jesu gewährt uns einen überraschend tiefen Einblick in sein Gottessohn-Bewußtsein und sein innerstes Verhältnis zum Vater.

„Alles ist mir von meinem Vater übergeben." Jesus denkt hier augenscheinlich zuerst an die vom Vater erhaltene Macht, Wunder zu wirken und das Reich Satans zu überwinden. Denn er hatte kurz vorher den Jüngern diese Macht selbst verliehen, und jetzt tritt die Zweiundsiebzig vor ihn mit der frohen Bestätigung, daß sie in seinem Namen tatsächlich über Krankheit, Tod und Teufel zu gebieten vermochten. Der Meister nimmt davon Anlaß, um die Seinen noch einen Schritt weiter zu führen und ihnen zu erklären, daß der Vater ihm nicht nur die bisher erprobte göttliche Machtsphäre übergeben, sondern die göttliche Allmacht schlechthin: „Alles ist mir von meinem Vater übergeben," oder, wie er sich später ausdrücken wird: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden."[2] Selbst die entschiedensten Gegner, wie Heinr. Jul. Holtzmann,[3] Loisy,[4] Rich. Ad. Hoffmann[5] und Eduard v. Hartmann[6] sehen sich zum Geständnis gezwungen, Jesus denke sich an dieser Stelle im Vollbesitz der göttlichen Allmacht.

Damit sind jedoch die Worte Jesu nicht erschöpft. Unter „allen Dingen", welche vom Vater dem Sohne übergeben sind, findet sich neben dem allmächtigen Können auch das Allwissen, eine geradezu göttliche Kenntnis. Nicht bloß deshalb, weil Jesus allgemein und ohne Vorbehalt sagt: „Alles, alle Dinge," sondern, weil er noch ausdrücklich beifügt: „Niemand kennt den Sohn außer der Vater, und auch den Vater kennt niemand außer der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will." Das Wissen, die Wahrheits- und Wesensfülle des Sohnes ist so unendlich, daß nur der Vater sie ergründen kann: „Niemand kennt den Sohn außer der Vater." Anderseits ist das Wissen des Sohnes so vollkommen, daß er und er allein das göttliche Wissen und Wesen des Vaters begreift und vollständig erfaßt und daß alle Gotteswissenschaft und Gotteserkenntnis der Geschöpfe aus dem göttlichen Wissen des Sohnes fließt als aus einer unerschöpflichen Quelle: „Niemand

[1] Luk. 10, 22. Der Text bei Matthäus scheint an der Stelle, wo sie differieren, dem Lukas-Texte vorgezogen werden zu müssen, wie Harnack, Sprüche und Reden Jesu, Leipzig, Hinrichs 1907, 190 f. dartut.

[2] Matth. 28, 18.

[3] Neutestamentliche Theologie I, Freiburg u. Leipzig 1897, 274 f.

[4] Evangelium und Kirche, München 1904, 63.

[5] Das Selbstbewußtsein Jesu nach den drei ersten Evangelien, Königsberg i. Pr. 1904, 25.

[6] Das Christentum des N. Test., Sachsa i. Harz 1905, 66. 111.

kennt den Vater außer der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will." „Der Sohn," bemerkt Loisy, „erkennt allein Gott, den Vater, vollkommen, und zwar weil er der Sohn ist, geradeso wie Gott, der Vater, allein Christus, seinen Sohn, erkennt, weil er der Vater, weil er Gott ist. Der Grundgedanke ist derselbe wie in der Stelle des Johannes: ‚Niemand hat je Gott gesehen; der eingeborene Sohn, welcher im Schoße des Vaters ist, hat ihn geoffenbart'."[1]

Mit einem Worte: der Sohn hat eine gottgleiche, göttliche Kenntnis vom Vater, geradeso wie auch der Vater eine göttliche Kenntnis vom Sohne hat. Beider Wissen, das des Vaters und das des Sohnes, deckt sich, beide sind gleich göttlich und gleich unendlich, zwei unermeßliche Sonnen, die einander wechselseitig beleuchten.

Jesus ist sich also bewußt, die zwei Wesens- und Wirkenseigenschaften zu besitzen, welche nur Gott eigen sind und in welchen das Wesen, Wirken und Leben Gottes aufgeht: Allmacht des Willens und Könnens, Allwissenheit des Geistes und Erkennens. Dann kann bei ihm aber nicht mehr die Rede sein von einem bloßen Menschen, den Gott aus Gnade und Barmherzigkeit reicher als die übrigen Menschenkinder ausgestattet hat. Die unbeschränkte göttliche Sohneserkenntnis und Sohnesgewalt kann nur in der göttlichen Natur des Sohnes Gottes ihren Träger haben und ihre Erklärung finden.

Dies wird noch deutlicher durch die absolute allseitige Gleichheit, welche nach dem Gesagten überhaupt besteht zwischen Vater und Sohn. Es bedarf keiner Auslegung und Begründung mehr, sondern lediglich eines offenen Blickes auf die Worte Jesu, um den sicheren Eindruck zu gewinnen: Jesus ist sich bewußt, daß der Vater ist wie der Sohn und der Sohn wie der Vater, mit einziger Ausnahme des durch die Vaterschaft und Sohnschaft bedingten persönlichen Verhältnisses. Mit anderen Worten: zwischen Jesus und dem Vater besteht im strengsten, naturhaften Sinne jenes Verhältnis, wie es zwischen dem Vater und dem von ihm geborenen Sohne besteht: Gleichheit der Natur nach, Verschiedenheit zweier Personen. Dem geschieht kein Eintrag dadurch, daß Jesus sagt: „Alles ist mir von meinem Vater übergeben." Im Gegenteil: jeder Sohn muß so von seinem Vater sprechen. Vom Vater hat er alles, die Natur so gut als das persönliche Verhältnis, welches ihn vom Vater unterscheidet und zugleich mit dem Vater verbindet.

Daß Jesus in diesem und keinem anderen Sinne Sohn Gottes sein will laut unseres Textes, wagen die bekanntesten Kritiker aus dem gegnerischen Lager nicht zu leugnen. Gustav Dalman,

[1] L'Evangile et l'Eglise 47. Übereinstimmend H. Wendt, Die Lehre Jesu 1901, 418.

welcher einzig vom Standpunkte des Philologen die Worte Jesu untersucht, schreibt: „Zwischen Vater und Sohn besteht ein so einzigartiges, volles gegenseitiges Verständnis, daß notwendig andere nur durch Vermittelung des Sohnes teil an der vollen Erkenntnis des Vaters erhalten können. Die beiden Sätze von dem Erkennen des Sohnes durch den Vater und des Vaters durch den Sohn sind dabei nicht zu trennen und gesondert auszulegen. Sie werden nur ein orientalisch umständlicher Ausdruck für die Gegenseitigkeit vollkommenen Erkennens sein sollen . . . Dasjenige, was von Vater und Sohn überhaupt gilt, wird sofort auf Jesus und seinen himmlischen Vater angewandt. Auch hier ist das Jesu eigene Verhältnis zu Gott ein unübertragbares und unveränderliches . . . Es scheint mit seiner Natur verknüpft zu sein.“[1] Gleichzeitig schreibt Edmund Stapfer, der liberal-protestantische Pariser Theologe: „Rufen wir uns das große Wort Jesu ins Gedächtnis: ‚Niemand kennt den Sohn außer der Vater.‘ Ich sage, im Namen dieses Wortes ist es unmöglich, Jesum zu definieren. Er bleibt erhaben über und außerhalb allen Spitzfindigkeiten — besser gesagt — allen Unmöglichkeiten der Metaphysik, und er behält kraft dieses Wortes ‚Niemand kennt den Sohn außer der Vater‘ eine Unbegreiflichkeit, welche eines der sichersten Zeichen seiner Gottheit ist und das zu jeder wahren Anbetung gehört.“[2] Harnack gesteht ebenso unumwunden zu: „Eine formelle Gleichheit von Vater und Sohn, die nur durch die Namen getrennt sind, und ein Verhältnis von Vater und Sohn, das nie begonnen hat, sondern ruhend immer dasselbe ist, kommt nun (in den Worten bei Matthäus und Lukas) zum Ausdruck . . . Hat Matthäus schon so geschrieben, so kam an einem der wichtigsten Punkte (Gottheit Jesu) — auch wenn man die Stelle zurückhaltender interpretiert — seine eigene Christologie der johanneischen sehr nahe.“[3] Auch Alfred Loisy hält mit dem Geständnis nicht zurück: in den Worten „Niemand kennt den Sohn außer der Vater, und niemand kennt den Vater außer der Sohn,“ werde die wirkliche Gottheit des Sohnes gelehrt.[4] „Die Gleichheit Christi mit der ewigen Wahrheit ist darin ausgesprochen . . . Die gegenseitige Kenntnis von Vater und von Sohn ist nicht als ein Verhältnis dargestellt, welches in der Zeit entstanden und sich jetzt verwirklicht; vielmehr hat sie den übergeschichtlichen Charakter der analogen Aussprüche, welche man im

[1] Die Worte Jesu 232 f.

[2] La mort et la résurrection de Jésus-Christ, 2me édit. Paris 1898, 340.

[3] Sprüche und Reden Jesu, Leipzig, Hinrichs 1907, 210. 211. Damit stürzt Harnack auch die Deutung um, welche er demselben Texte in seinem Wesen des Christentums 81 f. gibt und welche bereits Loisy widerlegt und als „gekünstelte und oberflächliche Erklärung der Gottessohnschaft Jesu“ gebrandmarkt hat. Loisy, L'Evangile et l'Eglise 41—44.

[4] Autour d'un petit livre 130.

vierten Evangelium findet; sie stellt die Präexistenz (Jesu) nicht fest, setzt sie vielmehr voraus."[1]

Jetzt aber, nachdem die liberalen Kritiker einmal die Unmöglichkeit eingesehen haben, die evangelische Stelle anders auszulegen denn im Sinne der wahren Gottheit Jesu, muß diese Stelle auch ohne weiteres unecht sein aus dem einfachen Grunde, weil darin die Gottheit Jesu gelehrt wird und weil sie den Eiertanz der liberalen Exegeten stört. Loisy fühlt sich gar nicht bewogen, nach Gründen zu suchen für die Unechtheit unseres Textes; er beruft sich einfach auf seinen Grundsatz, daß alle jene Texte unecht sein müssen, welche die Gottheit des Sohnes enthalten oder überhaupt den Sohn mit dem Vater auf gleiche Linie stellen.[2] Kraft dieses Grundsatzes können die bei Matthäus und Lukas enthaltenen Worte nicht Worte des Heilandes sein, sondern sie wurden nachträglich ihm in den Mund gelegt als notpeinliche Rechtfertigung des ältesten Gemeindeglaubens an die Gottheit Christi.[3] Weil die genannten Evangelienworte an die poetisch gefaßten Psalmen- und Prophetensprüche erinnern, sollen sie ein altkirchliches Gedicht darstellen.[4] Schon vor Loisy hatten übrigens Brandt[5] und Pfleiderer[6] in ihrer äußersten Verlegenheit zu derselben Annahme gegriffen. Ihr „kritischer" Versuch wurde aber von ihren eigenen Gesinnungsgenossen entweder ignoriert oder direkt abgelehnt, da die in Frage stehenden Evangelienworte in ihrer poetischen Formgebung „unter den Sprüchen Jesu nicht einzigartig, vielmehr nicht wenige Sprüche so gefaßt sind".[7]

Wellhausen,[8] Paul Wilh. Schmiedel[9] und nach ihnen besonders Harnack[10] suchen deshalb einen anderen Ausweg. Zum Geständnis gezwungen, daß der angezogene Text durchaus echt sei und „der besten Quelle angehöre, die wir über Jesus besitzen",[11] nämlich den sogenannten „Reden" Jesu, aus welchen er in das erste und dritte Evangelium überging, suchen sie wenigstens ein Stück davon wegzubrechen. Das Teilstück: „Niemand kennt den

[1] Les Evangiles synoptiques I, 1907, 194. 909.
[2] Les Evangiles synoptiques I, 243.
[3] L'Evangile et l'Église 41 ss.; Autour d'un petit livre 130; Les Evangiles synoptiques 909.
[4] L'Evangile et l'Eglise 45—46.
[5] Evangelische Geschichte 1893, 561 f. 576 f.
[6] Urchristentum 1902, I, 2. Aufl., 435 f. 576. 667 ff.
[7] Harnack, Sprüche und Reden Jesu, Leipzig, Hinrichs 1907, 191. Vgl. Fritz Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu, Gütersloh, Bertelsmann 1907, 264 f. Gegen Loisy insbesondere Lepin, Jésus, Messie et Fils de Dieu 323—332.
[8] Das Evangelium Matthäi 1904, 57 f.
[9] Protest. Monatshefte 1900, 2 ff. und Das vierte Evangelium, Tübingen, Mohr 1906, 48 ff.
[10] Sprüche und Reden Jesu 189—216.
[11] Harnack a. a. O. 215.

Sohn außer der Vater" (nach Matthäus) oder: „Niemand weiß, wer der Sohn ist, außer der Vater" (nach Lukas) habe nicht in jener ältesten Quelle gestanden, sondern sei anderswoher geholt worden.[1] Mithin enthalte dieses Teilstück nicht durchaus verbürgte Herrenworte!

Indes beweist kein Kritiker auch nur mit einem Grunde, daß die „Redequelle" dieses Teilstück nicht enthalten habe; es kann das auch nicht bewiesen werden, da wir über die „Redequelle" selbst durchaus im unklaren sind. Zugegeben aber, das angefochtene Teilstück sei nicht der „Redequelle" entnommen, sondern anderswoher geholt, würde daraus gar nicht folgen, daß es nicht ebensogut Herrenwort ist als der ganze übrige Text. Die „Sprüche und Reden Jesu" sind ja auch nach Harnack nur die zweite Quelle des Matthäus- und Lukasevangeliums. Die Frage, ob die beiden Evangelisten unseren Text ausschließlich den „Reden" entnommen oder noch andere Quellen dazu benützt haben, ist ein rein texthistorisches Problem und hat mit der Glaubwürdigkeit des evangelischen Berichtes nichts zu schaffen. Letztere würde erst gefährdet, wenn nicht der volle, ganze Text, um den es sich handelt, von jeher in den Evangelien selbst sich vorgefunden hätte. Nun schreibt aber Harnack, nachdem er die Handschriften und Väterzeugnisse darauf untersucht hat: „Alle unsere Zeugen für Matthäus und alle unsere Zeugen für Lukas haben ihn. Die Annahme ist daher die nächstliegende, weil einfachste, daß ihn schon Matthäus in den Text gebracht hat."[2] Weil hingegen eine einzige Handschrift[3] des Lukas zufällig die Worte „Niemand weiß, wer der Sohn ist" ausfallen ließ, sollen diese Worte überhaupt nicht von Lukas geschrieben sein; sie sollen ebendeshalb auch von Matthäus nicht mit Recht geschrieben sein; ja die ganze Stelle, in welcher sie sich finden, soll damit fragwürdig sein und nichts mehr für die Gottheit Jesu beweisen! Dieser unerhörten Entgleisung der Evangelienkritik stellte der Berner Vermittlungstheologe Fritz Barth die Quittung aus: „Harnacks Rekonstruktion der Stelle ist ebensowenig überzeugend wie seine Herstellung des ursprünglichen Unservaters, und die Konsequenzen, welche Schmiedel aus dem rekonstruierten Texte zieht, verwandeln vollends den Sinn der Stelle ungefähr in sein Gegenteil."[4]

Es wäre unbegreiflich, wie so tüchtige Kritiker zu solch abnormen Anschauungen sich bekennen können, wenn Harnack nicht am Schlusse seiner Abhandlung über unseren Evangelientext das Bekenntnis ablegen würde, daß er denselben nicht sowohl aus textkritischen Gründen ablehne, als vielmehr, weil die Gottheit

[1] Harnack a. a. O. 192 ff. [2] A. a. O. 204 f. [3] Cod. Vercell.
[4] Die Hauptprobleme des Lebens Jesu 264. Ebenso scharf wird Harnacks Vorgehen abgelehnt von E. Kühl, Das Selbstbewußtsein Jesu 22 ff.

Jesu sich darin ausgesprochen finde: „Das genügt wohl, um über die Historizität des von Matthäus überlieferten Spruchs ins klare zu kommen . . . Die kanonische Fassung (des Spruchs) ist ‚johanneisch' und (deshalb!) unhaltbar."[1] Genau so diktierte bereits David Friedrich Strauß: „Dieser Ausspruch, der im ersten und dritten Evangelium ganz vereinzelt dasteht, weist uns auf eine ähnliche Grundanschauung wie die des vierten Evangeliums, erscheint mithin als ein Ansatz, die Vorstellung von Jesus . . . über das Menschliche hinaus zu erhöhen" und muß deshalb verworfen werden.[2] Das ist „vorurteilsfreie" Kritik!

4. Fortschritt der Gottessohnoffenbarung vor Jüngern und Volk in Galiläa.

Die Gottessohnoffenbarung Jesu zieht immer weitere Kreise. Gegen Ende der galiläischen Wirksamkeit richtet sie sich bereits an die großen galiläischen Volksmassen. Wohl darf Jesus dieselben noch nicht in jene Tiefen des Gottessohngeheimnisses einführen, in welche er nach dem soeben behandelten Texte die zweiundsiebzig Jünger schauen ließ. Das Volk stand jetzt ungefähr auf jener Stufe der Christuserkenntnis, auf welcher einst der Pharisäer Nikodemus sich an den Heiland gewandt hat. Es hielt den Heiland für einen Propheten. Manche erblickten in ihm mehr als eine gewöhnliche Prophetengestalt; sie priesen in ihm einen ganz besonders begnadigten Gottgesandten, welcher dem Messias vorausgehen sollte. Bisweilen ließ sich die Menge durch die Wunder Jesu hinreißen, freilich nur vorübergehend, ihn als den erwarteten Nationalmessias zu begrüßen.[3] Besonders drastisch kam diese Volksanschauung zum Ausdruck nach der wunderbaren Brotvermehrung von Bethsaida, als die Leute ihn als Messiaskönig auf den Schild heben wollten unter dem Hochrufe: „Dieser ist wahrhaftig der Prophet, welcher in diese Welt kommen soll."[4]

Davon nimmt Jesus Anlaß, um der Menge in einer großartigen Rede genau jene Belehrungen zu geben, welche er dem ebenso gestimmten Nikodemus einst erteilt: Jesus ist der wahre, von Gott gesandte Messias; als solcher ist er nicht etwa bloßer Mensch, sondern ein wahrhaft überweltliches, im Himmel präexistierendes Wesen, welches aus eigener Macht die Menschheit rettet und selbst das Heil und das ewige Leben der Menschen in eigener Person ist. „Dieses ist das Werk Gottes, daß ihr an denjenigen glaubet, welchen er gesandt hat . . . Mein Vater gibt euch das wahre Brot vom Himmel. Denn das wahre Brot Gottes ist jenes, welches vom Himmel herabkommt und der Welt

[1] A. a. O. 210. 211, Anmerk. 2.
[2] Leben Jesu für das deutsche Volk 1864, 203 f.; vgl. 198 ff.
[3] Vgl. oben S. 141 f. [4] Joh. 6, 14.

das Leben gibt . . . Ich bin das Brot des Lebens . . . Dies ist der Wille meines Vaters, daß jeder, der den Sohn sieht und an ihn glaubt, das ewige Leben habe, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage . . . Niemand hat den Vater gesehen außer derjenige (der Sohn), welcher von Gott ist, dieser hat den Vater gesehen. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer an mich glaubt, hat das ewige Leben. Ich bin das Brot des Lebens . . . das Brot, welches vom Himmel herabkommt . . . Ich bin das lebendige Brot, der ich vom Himmel herabgekommen bin . . ."[1]

Diese eucharistische Verheißung und übermenschliche Gottessohnlehre war für das Volk und selbst für die meisten Jünger zu hoch; sie wollten in Jesus nur einen Gottessohn erkennen, der sich aus der reinen Menschlichkeit herausgearbeitet hatte und trotz seiner Gottessohnschaft bloßer Mensch blieb,[2] — Gottessohn und Gottessohnschaft im Sinne unserer liberalen Kritiker. An dieser Klippe scheiterte ihr Glaube: „Von dieser Zeit an traten viele von seinen Jüngern zurück und wandelten nicht mehr mit ihm."[3]

Nur die Zwölfe blieben und bestanden die Glaubensprobe. Auf die Frage Jesu: „Wollet etwa auch ihr weggehen" antwortet Simon Petrus: „Herr, zu wem sollten wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens, und wir haben geglaubt und erkannt, daß du der Messias, der Sohn Gottes[4] bist."[5] Auf die erneute Anfrage des Herrn: „Für wen haltet ihr mich?" antwortet Petrus mit dem ebenso bestimmten Bekenntnisse: „Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes."[6] Und Jesus macht dieses Zeugnis zu seinem eigenen Selbstzeugnis, indem er es belobt und Petrus darob selig preist.[7]

Welches ist nun aber der Inhalt desselben? Sicher ist auf jeden Fall, daß darin zuvörderst und hauptsächlich die Messianität Jesu ausgesprochen werden will. Nicht nur steht in allen vier Evangelien das Messiasbekenntnis Petri im Vordergrunde, sondern Markus und Lukas teilen überhaupt nur dieses Bekenntnis mit. „Du bist der Messias," heißt es bei Markus einfach,[8] bei Lukas sachlich gleichlautend: „Du bist der Messias (Gesalbte) Gottes."[9] Bei Johannes ist der Titel „Sohn Gottes" textkritisch nicht gesichert, wohl hingegen der Titel „Messias". Und selbst Matthäus, welcher den bestimmten Beisatz „Sohn des lebendigen Gottes" wiedergibt, legt doch endgültig das Hauptgewicht wieder auf die

[1] Joh. 6, 29—51. [2] Joh. 6, 42.
[3] Joh. 6, 67.
[4] Nach einer Lesart: „der Messias, der Heilige Gottes".
[5] Joh. 6, 68—70.
[6] Matth. 16, 16. Die johanneische Szene 6, 27—70 und die synoptische bei Matth. 16, 16 ff., Mark. 8, 29 und Luk. 9, 20 stehen nicht bloß in engem Zusammenhang, sondern dürften eigentliche Parallelstellen sein. Nachweis bei Seitz, Das Evangelium vom Gottessohn 282.
[7] Math. 16, 17—19. [8] Mark. 8, 29. [9] Luk. 9, 20.

Messianität. Denn am Schlusse seines Referates teilt er mit, der Heiland habe den Zwölfen verboten, von dem Vorgefallenen öffentlich zu sprechen, formuliert aber dieses Verbot so, daß es sich nur auf die Messianität bezieht: „Dann gebot er seinen Jüngern, sie sollten niemand sagen, daß er der Messias sei.“[1] Das Petrusbekenntnis von Cäsarea Philippi ist mithin zweifellos in erster Linie als Messiasbekenntnis zu fassen.

Wie denkt aber der künftige Apostelfürst von der messianischen Person und Natur Jesu? Ist der Heiland für ihn ein bloßer Mensch, welcher den Messiasberuf zu eigen hat nach rabbinisch-jüdischer und modern-liberaler Anschauung, oder ist mit dem Menschen Jesus ein himmlisches, metaphysisches Wesen zu einer Person verbunden, wie der christliche Glaube es annimmt? Die Antwort kann wahrhaftig nicht zweifelhaft sein. Während wohl zwei Jahren war Petrus Zeuge gewesen des Ringens Jesu mit jenem vermenschlichten Messiasbegriff. In seinen Vergleichen, in den Anforderungen, welche er an die Zuhörer stellt und in seiner gesamten Wirksamkeit hatte Jesus seine überweltliche und geradezu göttliche Herkunft und Natur mehr und mehr betont.[2] Und jetzt eben beendigte er die Machtrede, in welcher er sich in direkten Ausdrücken sowohl wie im Bilde vom Himmelsbrote als Messias bezeichnet, welcher seiner Herkunft und seinem Wesen nach vom Himmel stammt, welcher auf die Erde kam, nur um die Menschen zum Himmel zu führen, und welcher selbst das ewige Leben der Menschen ist. Die Juden, die einen Augenblick vorher noch begeistertes Zeugnis für seine Messianität ablegten,[3] wenden sich empört von ihm ab, weil er ihnen zumutet, an die übermenschliche, metaphysische Herkunft und Natur des Messias Jesus zu glauben. Ja, auch die Jünger werden untreu vor solcher Anforderung. Nur die Zwölfe bleiben standhaft. Im Gegensatz zum jüdischen Unglauben, welcher im Heiland nur einen außerordentlichen Propheten erblickte[4] oder doch ihn höchstens augenblicklich als Mensch-Messias anzuerkennen bereit war,[5] erhebt Petrus aus der Mitte der Apostel die Stimme zum entschiedenen Bekenntnis: „Du bist Christus: du bist der Messias, der Gesalbte Gottes!“ Sollte er unter solchen Umständen den Meister bloß im jüdisch-menschlichen Sinne als Messias bekannt haben?

Es ist unmöglich, und Jesus selbst versichert uns des Gegenteils: Schon zu vielen Malen hatte er aus dem Munde der Jünger, der Besessenen, der Geheilten und der erstaunten Volksmassen sich als Messias ausrufen hören,[6] ohne je sich darob besonders erfreut zu zeigen. Huldigte man doch nur dem vermeinten Mensch-Messias.

[1] Matth. 16, 20. [2] S. oben S. 256—267.
[3] Joh. 6, 14. [4] Matth. 16, 14; Mark. 8, 28; Luk. 9, 19.
[5] Joh. 6, 14 vgl. mit 6, 65—67. [6] S. oben S. 138 ff.

Jetzt aber beglückwünscht er den Petrus ob seines Messiasbekenntnisses und leitet dasselbe, wie sich gleich zeigen wird, aus rein übernatürlicher Erleuchtung her, im Gegensatz zur jüdisch-menschlichen Auffassung. Er erklärt also unzweideutig, daß Petrus an die übermenschliche, metaphysische Messiaspersönlichkeit glaube, an den vom Himmel gekommenen Messias, als welchen sich Jesus seit langem und immer bestimmter ausgab in Wort und Werk und Leben. Wohl vermochte Petrus, seinem späteren Verhalten nach zu schließen, noch nicht die volle Gottheit des Messias-Jesus zu fassen: aber, ob er sie auch nur ahnte, so ist sie doch einschließlich in seinem Bekenntnis enthalten, welches die ganze gottmessianische Verkündigung Jesu umfaßte.

Damit wirft er auch ein helles Licht auf die von ihm beigefügte Bezeichnung Jesu als „Sohn des lebendigen Gottes". Es ist ziemlich belanglos, ob wir es dabei bloß mit einer Beifügung zu tun haben, welche gleichbedeutend ist mit der messianischen Bezeichnung, oder aber, ob „Sohn Gottes" als selbständiger Titel neben dem messianischen steht. Dem Gesagten zufolge kann der Ausdruck „Sohn des lebendigen Gottes" nicht im Sinne des Liberalismus als ethischer oder theokratischer Gottessohn gefaßt werden, d. h. als bloßer Mensch, der infolge seiner besseren Erkenntnis und Liebe Gottes die Aufgabe übernimmt, das „Reich Gottes" zu errichten. Ist der Messias an unserer Stelle durchaus übermenschlich, metaphysisch gedacht, so muß dasselbe auch vom „Sohne des lebendigen Gottes" gelten. Die Höhe des messianischen Glaubens Petri weist auf die Höhe und Tiefe seines Gottessohnglaubens hin.

Fassen wir also diesen an sich ohne jenen ins Auge, so kommen wir zum gleichen Resultate. Der Gottessohn, wie Petrus ihn bekennt, steht im vollendeten Gegensatz zum Menschensohn, wie die Juden ihn auffassen. „Für wen halten die Menschen den Menschensohn?" fragt Jesus. Die Jünger aber sprachen: „Einige für Johannes den Täufer, andere für Elias, andere aber für Jeremias oder einen der Propheten."[1] Jesus aber sprach zu ihnen: „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?" Da antwortete Simon Petrus und sprach: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes." Die Antithese ist so vollkommen als möglich: Menschensohn in der Frage Jesu; Gottessohn in der Antwort des Petrus. Die Antithese läßt „deutlich erkennen, daß derjenige, welcher sich nur ‚des Menschen Sohn' nennt, in Wirklichkeit das Gegenteil davon ist, nämlich Gottes Sohn".[2] Nimmt man den Titel „Menschensohn, so, wie Jesus ihn auf sich anwendet, als Ausdruck seiner wahren Menschheit und zugleich seines übernatürlichen Ursprungs

[1] Matth. 16, 14; Mark. 8, 28; Luk. 9, 19.

[2] Dalman, Die Worte Jesu, Leipzig 1898, 208. Dasselbe betonen H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie 1897, I, 257 f., und Loisy, Les Evangiles synoptiques II, 1908, 3.

und Wesens,[1] so muß der über dem Menschensohn stehende Gottessohn offenbar Sohn Gottes im eigentlichen Sinne des Wortes sein. Wollte man aber unter „Menschensohn" mit der liberalen Schule schlechthin den Menschen Jesus verstehen, so hebt sich der Gegensatz Menschensohn — Gottessohn nicht weniger bestimmt ab, indem das Evangelium „versichert, daß der Menschensohn zugleich Gottessohn ist, daß die reelle Menschheit des Heilandes sich verträgt mit seinem göttlichen Ursprung."[2]

Nur bei dieser übernatürlichen Fassung des Gottessohnbekenntnisses wird es begreiflich, daß Jesus dasselbe aus einer übernatürlichen, göttlichen Quelle herleitet: „Selig bist du, Simon, Sohn des Jonas! Denn nicht Fleisch und Blut hat dir das geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist." Wenn Petrus seine Kenntnis nicht von Menschen, sondern nur von Gott haben kann, so übersteigt sie notwendig die irdisch-fleischlichen Anschauungen der Menschen, welche den Heiland als bloßen Menschen ausgaben. So unvollkommen auch die Vorstellung gewesen sein mag, welche Petrus sich vom Sohne des lebendigen Gottes machte, so sicher ragt sein Gottessohn über das bloß menschliche Maß hinaus. Ist aber sein Gottessohn überhaupt mehr als Mensch, dann geben auch die liberalen Kritiker zu, daß er „ein metaphysischer Begriff ist, Name für ein Gottwesen, das anders als die Menschen, auf natürliche Weise aus Gott entstanden ist"[3] — wesenhafter Sohn Gottes.

„Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes." Im Gegensatz zur Großzahl der ungläubigen und halbgläubigen Masse der galiläischen Bewunderer Jesu will Petrus mit diesen Worten sagen: „Du bist Gottes wahrer, eigentlicher Sohn und deshalb der Erlöser der Welt." Es ist nur eine buchstäbliche Wiederholung, sachliche Bestätigung und tiefere, klarere, verinnerlichte Erfassung des Bekenntnisses von Cäsarea Philippi, wenn Petrus in späterer Zeit seinen und seiner Mitchristen Glauben beteuert an „Jesus Christus, unseren Gott und Heiland".[4]

In der Tat mehren sich die Stimmen im gegnerischen Lager, welche eingestehen, im Petrusbekenntnisse zu Cäsarea werde ohne weiteres die Messianität und Gottessohnschaft im Sinne des christlichen Glaubens ausgesprochen. Es äußern sich dahin u. a. Van Manen,[5] H. J. Holtzmann,[6] G. Dalman[7] und neuestens sogar Alfred Loisy.[8] Sobald sich jedoch die ungläubige Wissenschaft zum Geständnisse herbeiläßt, Glaube und Evangelium har-

[1] Vgl. oben S. 184 f.
[2] Loisy l. c.
[3] P. W. Schmiedel, Prot. Monatshefte 1898, 296.
[4] 2. Petr, 1, 1.
[5] Theol. Tijdschrift 1894, 184.
[6] Lehrbuch der neutest. Theol. 1897, I, 257 ff.
[7] A. a. O. 208.
[8] Les Evangiles synoptiques II, 3.

monieren in diesem Punkte miteinander, wird sofort die gewohnte Behauptung aufgestellt, das Evangelium trete hier in Gegensatz zur wirklichen Geschichte; die Evangelisten, insbesondere Matthäus, haben sich bei dem einschlägigen Berichte beeinträchtigen lassen von der gläubigen Christologie der ältesten Kirche!

Diesen Vorwurf rechtfertigt man einzig damit, daß das transzendente Messias- und Gottessohnbekenntnis Petri, beziehungsweise Jesu selbst, welcher es gutheißt, mit der neurationalistischen Jesustheologie im Widerspruche steht. Früher hat Loisy behauptet, unsere Evanglienstelle enthalte weiter nichts als den theokratischen Mensch-Messias, weshalb an ihrer Echtheit und Glaubwürdigkeit nicht zu zweifeln sei.[1] Jetzt gesteht Loisy notgezwungen ein, dieselbe Evangelienstelle lehre klar die metaphysische Gottessohnschaft Jesu, deshalb sei sie als ungeschichtlich und unglaubwürdig zu verwerfen.[2] Gleich willkürlich läßt Konrad Furrer die Worte Jesu an Petrus stehen oder fallen, je nachdem sie für oder gegen die eigene Lehrmeinung zu zeugen scheinen.[3] Gegen eine solche „kritische" Windmühle zu kämpfen wäre verlorene Mühe.

Der gewiß unverdächtige liberale Forscher J. Weiß bezeichnet es richtig als „willkürlichen Radikalismus", an der Geschichtlichkeit des Petruszeugnisses rütteln zu wollen,[4] und von der Antwort Jesu auf dieses Bekenntnis urteilt Oskar Holtzmann: „Was er (Jesus) auf das Bekenntnis erwiderte, ist nur bei Matthäus[5] überliefert, aber der Inhalt der Worte verbürgt ihre Echtheit."[6]

5. Vertiefung der Gottessohnoffenbarung vor Volk und Jüngern in Judäa und Jerusalem.

Die Gottessohnbezeugung in Galiläa hatte eine tiefe Gärung hervorgerufen: die breiten Massen und selbst die meisten Jünger trennten sich vom Heiland; die Zwölfboten hingegen gingen im Glauben gefestigt aus der Krisis hervor. Jesus wandte sich nun mit ihnen dem Lande Judäa zu, um da, und zwar vor allem in Jerusalem und im Tempel selbst seine Gottesgesandtschaft und Gottessohnschaft vor dem Volke, vor Priestern und Schriftgelehrten zu verkünden. Er tat das mit Vorliebe an den religiösen Nationalfesten, zu welchen die Juden aus allen Landesgegenden scharenweise herbeiströmten. Bereits während der galiläischen

---

[1] L'Evangile et l'Eglise 42. 57.

[2] Les Evangiles synoptiques II, 3.

[3] Das Leben Jesu Christi, 2. Aufl., Leipzig, Hinrichs 1905, 178. Ähnlich Wilh. Heß, Jesus von Nazareth, Tübingen, Mohr 1906, 60 f.

[4] Das älteste Evangelium, Göttingen, Vandenhoeck 1903, 50.

[5] 16, 17—19.

[6] Leben Jesu, Tübingen, Mohr 1901, 253. Auch W. Bousset (Jesus 3. Aufl. 78) betont: Wir haben das Recht, diese Überlieferung als historisch glaubwürdig anzusehen.

Periode seines Wirkens hatte er sich einmal zu einem Hochfeste nach der Heiligen Stadt gewandt und bei dieser Gelegenheit den Anfang seiner göttlichen Offenbarung gemacht. Es galt noch nicht, seine Gottessohnschaft spekulativ kundzutun. Er griff vorerst die praktische, sinnenfällige und deshalb faßlichere Seite heraus: er bezeugt und beweist durch Wunder, daß er die Werke seines Vaters tue, seinem Vater im Himmel gleichstehe in bezug auf Macht und Wirksamkeit, mithin des göttlichen Vaters göttlicher Sohn sei. „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch . . . alles, was der Vater tut, das tut auch der Sohn gleicherweise. Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er selbst tut . . . Denn wie der Vater die Toten auferweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, welche er will . . . Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, es kommt die Stunde, da die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden, und die sie hören, werden leben! Denn wie der Vater das Leben in sich selber hat, so hat er auch dem Sohne gegeben, das Leben in sich selber zu haben."[1]

Der Sohn tut alles, was der Vater tut, auch die Allmachtswerke des Vaters; er tut all das nach eigener Willensentschließung, wie der Vater, wie und weil er es beim Vater gesehen, und er vermag all das deshalb zu tun, weil er das Leben und die Kraft und die Allmacht in sich selber hat, gleichwie der Vater. Diese johanneische Verkündigung, welche Jesus später wieder und wieder in verschiedenen Formen wiederholt, ist nur eine Variante jener synoptischen Gottheitsoffenbarung an die Zweiundsiebzig: „Alles ist mir von meinem Vater übergeben, und niemand weiß, wer der Sohn ist, als der Vater, und niemand weiß, wer der Vater ist, als der Sohn."

Dasselbe Können, dieselbe Macht, fließend aus derselben innergöttlichen Lebensquelle, welche dem Sohne wie dem Vater eigen ist, — Gottheit des Sohnes wie des Vaters. Die jüdischen Zuhörer waren sich, trotz ihrer Harthörigkeit, wohl bewußt, daß Jesus in diesem Sinne sich als wesenhaften Gottessohn erkläre: „Deshalb trachteten die Juden noch viel mehr, ihn zu töten, weil er nicht nur den Sabbat brach,[2] sondern auch Gott seinen Vater nannte, Gott sich gleichstellend."[3]

Wirklich drängte von dieser Zeit die eingetretene Gärung unter dem Volk in Judäa und die zunehmende Feindschaft der Führer desselben immer mehr zur Katastrophe. Doch sollte diese nicht losbrechen, ehe Jesus ein noch allseitigeres und unwiderlegliches Wahrheitszeugnis für die Göttlichkeit seiner Sendung und seines Wesens abgelegt hatte. Der Heiland benützt seine Anwesenheit

[1] Joh. 5, 19—21. 25 f.
[2] Durch Heilung des Lahmen, Joh. 5, 1—16.
[3] Joh. 5, 18.

beim glänzendsten Jahresfest zu Jerusalem, um seine diesbezügliche Lehrtätigkeit wieder aufzunehmen. In mehreren gewaltigen Disputationsreden legt er während der Tage der Laubhüttenfeier im Tempel weiteres Zeugnis ab von seinem Werk und seiner Person.[1] Unter steter Bestätigung der bereits geschehenen, mehr sinnenfälligen Bezeugung seiner Gottgleichheit fördert er jetzt zugleich die ideale, lehrhafte Kenntnis seiner metaphysischen Gottessohnschaft.

Im Flusse der Wechselrede stellen die Pharisäer klipp und klar an ihn die Frage: „Wer bist du denn?" Jesus gibt die tiefsinnige Antwort: „Der Urgrund bin ich, der ich auch rede zu euch."[2] Schon gleich vorher hatte er die nicht mißverständliche Erklärung abgegeben: „Ihr seid von da unten, ich bin von dort oben. Ihr seid von dieser Welt, ich bin nicht von dieser Welt."[3] Er ist überweltlich, übermenschlich, nicht etwa bloß seinem messianischen Berufe nach, sondern auch in Anbetracht seiner Herkunft und Natur. Dem pharisäischen Verlangen, noch Genaueres über diese Natur und Herkunft zu vernehmen, genügt Jesus, indem er sich als das absolut Übernatürliche, Göttliche bezeichnet, als das Seinsprinzip und den Urgrund des All: Ich bin derjenige, als den ich mich euch gegenüber immer bekenne, der Urgrund alles Seienden. Ausdrücklich fügt der Evangelist bei, Jesus habe damit von seiner Gottheit sprechen wollen, sei jedoch von den Pharisäern nicht verstanden worden.[4]

Als Urgrund des All teilte Jesus nicht bloß vor aller Zeit die Herrlichkeit des Vaters, ehebevor die Welt mit all ihren sichtbaren und unsichtbaren Geschöpfen existierte,[5] er nahm daran teil seit aller Ewigkeit. „Abraham, euer Vater, hat frohlockt," so sprach er weiter zu den Juden, „daß er meinen Tag sehen sollte; er sah ihn und freute sich." Da spotteten sie seiner: „Du bist noch nicht fünfzig Jahre alt und hast Abraham gesehen?" Jesus sprach zu ihnen: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, ehedenn Abraham ward, bin ich!"[6] Wenn der noch nicht Fünfzigjährige vor Abraham, also vor Jahrtausenden schon lebte, dann muß er neben und vor seiner menschlichen Existenzweise noch eine andere, ältere, überweltliche Existenz und Natur gehabt haben. Und wenn er von dieser Existenz und Natur sagt: „Ich bin", nicht „ich war" oder „ich bin geworden", wie Abraham, heißt das nicht ausdrücklich sagen: es gebe für ihn keine Zeit, er sei von Ewigkeit? Heißt das nicht von sich sagen, was Gott von sich gesagt hat und allein von sich sagen kann: „Ich bin, der ich bin," der ewig Seiende?

---

[1] Joh. 7 u. 8.
[2] Joh. 8, 25.
[3] Joh. 8, 23,
[4] Joh. 8, 27.
[5] Joh. 17, 5.
[6] Joh. 8, 56—58.

So haben die Juden tatsächlich den Herrn auch verstanden. Sie waren überzeugt, daß Jesus sich damit Gott gleichstellen wolle. Deshalb versuchten sie die dem Gotteslästerer bestimmte Strafe der Steinigung an ihm zu vollziehen.[1] Und Jesus berichtigt nicht. Er bestätigt also, daß er sich wirklich als Gott ausgegeben habe und vom Volke insofern richtig verstanden worden sei.

Um jeden Zweifel an der Richtigkeit dieser Auffassung zu beheben, kündet er sich dem Volke an als das Licht der Welt: „Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, wird nimmer in der Finsternis wandeln, sondern das Licht des Lebens besitzen."[2] So spricht Jesus am Ende des Laubhüttenfestes, welches an die wunderbare Führung Israels durch die Wüste und die Offenbarung Gottes in der Lichtwolke erinnerte. Denn Gott ist das Licht. Wie die Sonne das materielle Licht vermittelt, so ist Gott der Ursitz, der Urquell des geistigen Lichtes, der Wahrheit. An vielen Stellen des Alten Testamentes wie des Neuen Bundes und der außerbiblischen Literatur wird das Wesen Gottes als Licht dargestellt.[3]

Genau so faßt Jesus sein Wesen und seine Bedeutung für die Welt. Er ist die wesenhafte, lebendige und lebenspendende Heilswahrheit, welcher alles Heil entsprießt und in welcher selbst alles Heil besteht. Wieder und wieder prägt er diese Lehre den Juden ein und stellt sie plastisch dar, indem er unmittelbar anschließend dem Blindgeborenen das leibliche Licht mitteilt, als Sinnbild des geistigen, göttlichen.[4] Er schließt die Verkündigung seiner Person und seines Wesens nicht ab, ohne nochmals den verblendeten Volksmassen und ihren blinden Führern die ernste Mahnung zuzurufen: „Glaubet an das Licht, damit ihr Söhne des Lichtes werdet . . . Wer an mich glaubt, der glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat. Und wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat. Ich bin als Licht in die Welt gekommen, damit jeder, der an mich glaubt, nicht in der Finsternis bleibe."[5]

Kein Mensch, kein gottgesandter Prophet, also auch kein Gottessohn im Sinne der Neurationalisten darf sich als Licht der Welt bezeichnen noch behaupten, daß er aus eigener Fülle das Licht vermittle. Wer das tut, muß sich als Gott fühlen. Deshalb identifiziert sich denn auch Christus als Gottessohn und Licht der Welt unmittelbar mit dem Vater, mit Gott: „Wer mich sieht, sieht den Vater."

Licht ist Leben und verleiht Leben. Das Licht erscheint in der biblischen Offenbarung und vor allem im Munde des Hei-

[1] Joh. 8, 59. [2] Joh. 8, 12.
[3] Julius Grill, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums I, Tübingen, Mohr 1902, 259—271. 308—312.
[4] Joh. 9. [5] Joh. 12, 36. 44—46.

landes als Wirkung und Ursache des Lebens, als Leben vermittelnde, Lebensfähigkeit spendende Kraft.

Als höchster und einziger Träger und Spender dieser Kraft heißt deshalb Gott auch kurzweg „das Leben", „der Lebendige". Im Gegensatz zu den toten Götzen der Heiden und zu den lebensbedürftigen Geschöpfen wird der wahre Gott in der gesamten Heiligen Schrift des Alten und Neuen Bundes als das wesenhafte Leben und als der Lebendigmacher definiert.[1] Die Sprache vom „lebendigen" Gott war der unzweideutigste und volkstümlichste Ausdruck für den monotheistischen Gottesbegriff. Auch Jesus Christus liebt es, seinen Vater den „lebendigen Vater" zu nennen,[2] welcher das „Leben in sich selbst hat".[3]

Sofort fügt er aber bei, daß auch der Sohn ein „Lebendiger" sei wie Gott, und daß er gleich dem Vater das Leben in sich selbst trage: „Wie der Vater das Leben in sich selbst hat, so hat er auch dem Sohne gegeben, das Leben in sich selbst zu haben."[4] Fortan kehrt diese Lehre in den verschiedensten Wendungen immer und immer wieder und wird durch zahlreiche Bilder und Beispiele illustriert,[5] bis sie schließlich in die prägnante christologische Form gegossen wird: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben."[6] Ganz unzweideutig legt sich der Herr damit das populärste und auch an sich überzeugendste Attribut der Gottheit bei: absolutes Sein und Leben.

Zudem absoluter Vermittler des Lebens. Wie sein Vater der allgewaltige Herr des natürlichen Lebens und der allgütige Urheber und Vollender des übernatürlichen Heilslebens ist, so ist auch der Sohn persönliches Lebens- und Heilsprinzip für die Menschheit. Er kündet sich als den Born „lebendigen Wassers", welcher „quillt ins ewige Leben",[7] als den Weinstock, von dem ewig dauernde Lebenskraft in die Rebschosse (d. h. in die mit ihm verbundenen Gläubigen) ausgeht,[8] als das „Brot des Lebens",[9] das „Brot, welches vom Himmel herabgekommen ist"[10] und „der Welt das Leben gibt".[11] Er kann in göttlicher Allmacht versichern: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wenn jemand meine Worte bewahrt, wird er den Tod nicht sehen in Ewigkeit."[12] „Ich gebe ihnen (meinen Schafen) das ewige Leben, und sie werden in Ewigkeit nicht verloren gehen, und niemand wird sie meiner Hand entreißen."[13]

---

[1] Vgl. die erschöpfende Abhandlung von Grill, Untersuchungen über die Entstehung des 4. Ev. I, 225—259.
[2] Joh. 6, 58.
[3] Joh. 5, 26.
[4] Joh. 5, 26.
[5] Joh. 6—14.
[6] Joh. 14, 6.
[7] Joh. 4, 10 ff.
[8] Joh. 15.
[9] Joh. 6, 35. 48.
[10] Joh. 6, 51. 59.
[11] Joh. 6, 33. 54.
[12] Joh. 8, 51.
[13] Joh. 10, 28.

Zum Beweise dafür, daß er das übernatürliche absolute Lebensprinzip der Menschheit ist, erweckt er den Lazarus vom leiblichen Tode und fügt, zu Martha gewendet, nachdrücklich bei: „Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt, wird leben, wenn er auch gestorben ist, und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird nicht sterben in Ewigkeit. Glaubst du das? Sie (Martha) sprach zu ihm: Ja, Herr, ich glaube, daß du Christus, der Sohn des lebendigen Gottes bist, der in diese Welt gekommen ist."[1]

In der Tat ist dies die einzig mögliche Antwort auf die Frage des Herrn. Wer aus sich leibliches Leben schafft, aus sich ewiges geistiges Leben verleiht und in sich das wesenhafte Leben trägt, kann nicht ein geschöpfliches Wesen sein. „Die belebende Wirkung der vom Sohn ausströmenden Kraft erklärt sich nicht aus einer bloßen vermittelnden Funktion des Sohnes, sondern aus der vom Vater selbst gewollten und verordneten Absolutheit seines Lebensgrundes und seiner Lebensfülle: wer so, wie Jesus, Tote lebendig machen will, dessen Wesen muß schöpferische Lebenskraft sein."[2]

Ewiger Urgrund, Licht und Leben gleich dem Vater, mithin wesensgleich und wesenseins mit dem Vater! „Ich und der Vater sind eins."[3] Darin gipfelt die christologische Predigt Jesu vor dem Volke. Diese Worte sind nicht etwa bloß von der moralischen Einheit zwischen Vater und Sohn, sondern von der Wesenseinheit beider zu verstehen. Vater und Sohn sind eins in dem Wesensprinzip, welches dem göttlichen Wirken des Vaters wie des Sohnes gleichermaßen zugrunde liegt;[4] sie sind eins im vollen metaphysischen Sinne, so daß Jesus versichern kann: „Der Vater ist in mir, und ich bin im Vater."[5] Die Wesenseinheit und Wesensgleichheit ist damit so klar ausgesprochen, daß die Juden entsetzt ausriefen: „Wir steinigen dich wegen der Gotteslästerung, weil du dich selbst zu Gott machst, der du ein Mensch bist."[6] Auch das gemeine Volk hat demnach den Heiland dahin verstanden, als wolle er dem Wesen nach Gott sein, Gott in dem Sinne, wie der Vater im Himmel Gott ist, im Gegensatz zu jeder Kreatur. Und Jesus bestätigt, daß dies der Sinn seiner Worte sei und daß das Volk ihn durchaus richtig verstanden habe.[7]

Auch die modernen Gegner der Gottheit Jesu können sich demselben Eindrucke nicht verschließen. Sie haben dagegen nur eines zu erwidern: die eben erörterte Offenbarung Jesu vor dem Judenvolke sei lediglich bei Johannes aufgezeichnet! Allein ganz ab-

[1] Joh. 11, 25 ff.
[2] Grill a. a. O. 288.
[3] Joh. 10, 30.
[4] Joh. 10, 27—29. 37 f.
[5] Joh. 10, 38.
[6] Joh. 10, 33.
[7] Joh. 10, 33—39.

gesehen davon, daß das Mißtrauen gegen Johannes, nach unseren früheren Nachweisen, nicht gerechtfertigt ist, deckt sich das johanneische Heilandsbild in allen Hauptzügen mit dem synoptischen. So ist insbesondere die johanneische Volkskatechese Jesu vom Gottessohn auf synoptischen Grund gewirkt. Der Berner Professor Fritz Barth muß gestehen: „Wir haben nicht das Recht, diesen johanneischen Beitrag zurückzuweisen; denn mögen auch die Begriffe im vierten Evangelium gefestigter und abgeklärter sein ... so ist doch sein Christusbild wesentlich dasselbe."[1] Gerade für die letzte Lebensperiode, in der Jesus nach dem vierten Evangelium dem jüdischen Volke die entscheidenden Enthüllungen machte über seine Gottheit, haben auch die Synoptiker entsprechende Episoden festgehalten, welche dieselbe Wahrheit nicht weniger klar und mit noch größerer Durchsichtigkeit dem Volke vortragen.

Mit dem Ausblick auf seine bevorstehende Verurteilung trägt Jesus zu Beginn der Leidenswoche den Juden das Gleichnis von den Winzern vor: „Es war ein Hausvater, der pflanzte einen Weinberg, und umgab ihn mit einem Zaune, und grub in ihm eine Kelter, und baute einen Turm, und verpachtete ihn an Winzer, und reiste dann fort in die Ferne. Als aber die Zeit der Früchte genaht war, schickte er seine Knechte zu den Winzern, um seine Früchte in Empfang zu nehmen. Und die Winzer ergriffen seine Knechte, schlugen den einen, töteten den andern, einen dritten aber steinigten sie. Wiederum schickte er andere Knechte, und zwar mehrere als die ersten, und sie verfuhren mit ihnen ebenso. Zuletzt aber sandte er seinen Sohn zu ihnen, indem er sagte: Sie werden vor meinem Sohne Scheu tragen! Als aber die Winzer den Sohn sahen, sprachen sie untereinander: Dieser ist der Erbe, lasset uns ihn töten, und wir werden sein Erbteil besitzen! Und sie ergriffen ihn und warfen ihn hinaus aus dem Weinberg und töteten ihn."[2]

Niemand konnte den Sinn dieses Gleichnisses mißdeuten. Unter dem Hausvater ist Gott, unter dem Weinberg Israel, unter den Winzern das jüdische Volk, unter den Dienern die Reihe der Propheten, unter dem „Sohne", dem „einzigen überaus geliebten Sohne"[3] Jesus selbst zu verstehen. Jesus ist also im Gegensatz zu den Propheten nicht Diener, sondern Sohn Gottes, und zwar der einzige, vielgeliebte Sohn. Wäre er bloßer Mensch-Messias, also Gottessohn im uneigentlichen Sinne, dann würde er nur der größte und letzte in der aufsteigenden Linie der Propheten sein. Der Gegensatz von den Dienern und dem einzigen, vielgeliebten Sohne wäre geradezu widersinnig.

[1] Die Hauptprobleme des Lebens Jesu, 3. Aufl., Gütersloh 1907, 266.
[2] Matth. 21, 33—39; Mark. 12, 1—12; Luk. 20, 9—19.
[3] Mark. 12, 6.

Die dem Sohne zustehenden Rechte lassen das noch klarer hervortreten. „Die Stellung des Sohnes ist . . . aufgefaßt als Rechtsstellung, welche Anspruch auf das gesamte Familiengut verleiht. Bei dem Sohne Gottes kann es sich dann nur um Weltherrschaft handeln, und zwar um eine solche, wie sie nicht ein jüdischer Imperator, sondern wie sie Gott ausübt."[1] Die Menschen, auch die bevorzugtesten, die Propheten, haben nur Dienstpflichten, keine Rechte; der Sohn tritt vermöge seines Wesens, seiner Geburt und Abstammung in den absoluten, göttlichen Mitbesitz und in die Mitregierung der Welt ein. Da ist offenbar von einem bloßen Adoptivverhältnis keine Rede mehr, sondern lediglich vom Gottessohn Jesus im metaphysischen Vollsinn des Wortes.

Unsere Gegner vermögen sich dieses Eindruckes nicht zu erwehren. Einzelne aus ihnen versuchen deshalb wieder, die Echtheit des Gleichnisses von den Winzern zu bestreiten. Erst behauptete Jülicher, es handle sich bei diesem Gleichnis um eine reine Allegorie; Jesus habe sich aber nie der allegorischen, sondern einzig der paraboliſchen Redeart bedient; er könne also das Gleichnis von den Winzern nicht gesprochen haben.[2] Wohl wurde die Haltlosigkeit dieser Theorie des Marburger Gelehrten auch von der liberalen Kritik schlagend erwiesen.[3] Das hindert aber keineswegs, daß Alfred Loisy sie neuerdings abdruckt[4] und mit größter Zuversicht die Behauptung aufstellt: Das Gleichnis von den Winzern „gehöre zwar einer alten Überlieferung an, welche noch vor der endgültigen Redaktion unserer Evangelien entstanden sei; doch sei es nicht als Wort Christi garantiert . . . In ihrer traditionellen Form scheine die Allegorie von den Winzern ein Stück christlicher Apologetik zu sein."[5] Immer dieselben willkürlichen Verdächtigungen! Weil die Bildrede von den verbrecherischen Winzern „johanneisch" lautet, d. h. die Gottheit Jesu klar vorlegt, darf sie nicht Herrenwort sein, trotzdem sie von allen drei Synoptikern übereinstimmend dem Herrn in den Mund gelegt und auch von der akatholischen Kritik fast einstimmig als echtes Herrenwort betrachtet wird![6]

Die Hohenpriester und Pharisäer fühlten sich von der Winzerrede

---

[1] Dalman, Die Worte Jesu I, 230 f.

[2] Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu, Freiburg i. Br. 1886, Einleitung.

[3] U. a. von Chr. A. Bugge, Die Hauptparabeln Jesu 1903; P. Fiebig, Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu 1904.

[4] Etudes evangéliques, Paris 1902, 57; Les Evangiles synoptiques II (1908), 318 s.

[5] Loisy, Evang. synopt. l. c.

[6] So insbesondere von H. J. Holtzmann, Lehrbuch der Neutestam. Theologie I, 266; G. Dalman, Die Worte Jesu I, 230; Wendt, Die Lehre Jesu, 2. Aufl., 1901, 419; O. Holtzmann, Das Leben Jesu 1901, 333—335; Bernh. Weiß, Das Leben Jesu, 4. Aufl. II, 1902, 423.

so betroffen, daß sie den Heiland sofort umzubringen beschlossen.[1] Da trat Jesus mit unerschrockenem Freimut in ihre Mitte und warf nochmals die entscheidende Frage auf: „Was dünkt euch vom Messias? Wessen Sohn ist er?" Sie sprachen: „Davids". Da sprach er zu ihnen: „Wie nennt ihn dann David im Geiste Herrn, da er sagt:[2] ‚Es sprach der Herr zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße lege?' Wenn nun David ihn Herrn nennt, wie ist er sein Sohn?"[3]

Die protestantische Kritik hat diese Worte des Heilandes zumeist dahin zu deuten versucht, als wolle Jesus leugnen, daß der Messias von David abstamme und daß er selbst ein Davidide sei.[4] Nichts ist indes ungerechtfertigter als eine solche Annahme. Selbst Albert Schweitzer bemerkt: „Weit entfernt, die Davidsohnschaft in diesem Worte abzulehnen, setzt sie Jesus vielmehr für sich voraus."[5] Die Überzeugung, daß der Messias Sohn Davids sei, war ja eben der gemeinsame Boden, von welchem Jesus wie die Juden ausgingen, um die Disputation über den Messias und über Jesus als Messias weiterzuführen. Keinem Juden wäre es je eingefallen, in Frage zu stellen, ob der Messias ein Davidide sein werde. Die Davidsohnschaft war denn doch zu oft und zu deutlich als Kennzeichen des Messias vorherverkündigt in den heiligen Büchern.[6] Hätte Jesus daran rütteln wollen, so wäre er ohne weiteres als Pseudomessias und Häretiker dagestanden. Er läßt sich aber im Gegenteil als „Sohn Davids" begrüßen und verehren.[7] Wohl bezeichnete nun dieser messianische Amtstitel „Davidssohn" nicht bloß schlechthin einen Nachkommen Davids, sondern und vor allem den Messias selbst. Allein es „galt dabei doch die selbstverständliche Voraussetzung, daß der Messias eben ein Nachkomme Davids wäre, und Jesus würde gerade diesen Titel schwerlich auf sich bezogen haben, wenn er nicht in seiner

---

[1] Matth. 21, 45 f.; Mark. 12, 12; Luk. 20, 19 f. [2] Ps. 109, 1.
[3] Matth. 22, 42—45; Mark. 12, 35—37; Luk. 20, 41—44.
[4] Wilh. Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu, 130 f.; H. J. Holtzmann, Lehrbuch der Neutestam. Theologie I, 1897, 244 ff.; P. W. Schmidt, Geschichte Jesu 1899, 116. 156 f.; Johannes Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes 1900, 160; O. Holtzmann, Leben Jesu 1901, 64. 319. 353 f.; O. Pfleiderer, Urchristentum I, 2. Aufl., 1902, 663 f.; Stärk, Protest. Monatshefte 1902, 308; E. Schürer, Das messianische Selbstbewußtsein Jesu Christi 1903, 17; Weinel, Jesus im 19. Jahrhundert 1903, 285; Ed. v. Hartmann, Das Christentum des Neuen Testaments 1905, 55—60; W. Heß, Jesus von Nazareth 1906, 97.
[5] Von Reimarus zu Wrede 1906, 392. Ähnlich G. Dalman, Die Worte Jesu I, 1898, 234 f. 260 ff.; H. Zimmermann, Der historische Wert der ältesten Überlieferung von der Geschichte Jesu im Markusevangelium 1905, 89 ff.; Hans Hinrich Wendt, Die Lehre Jesu, 2. Aufl., 1901, 425.
[6] S. oben S. 151 f.
[7] S. oben S. 186 f.

verheißungsgemäßen physischen Abstammung von David die Wahrheit des Titels gefunden hätte".[1]

So entschieden aber der Heiland an seiner davidischen Herkunft und Messiaswürde festhielt, ebenso entschieden lehrte er eine darüberhinausgehende übernatürliche Abstammung und Gottessohnwürde. Und zwar ist die letztere ebenso als wirkliche und wesentliche Gottessohnschaft zu fassen wie die erstere als wirkliche und wesentliche Davidssohnschaft. Dieser und kein anderer ist der Sinn der Disputation Jesu mit den Pharisäern. Als Sohn Gottes ist er der „Herr" Davids, seines Stammvaters; als Sohn Gottes sitzt und regiert er in göttlicher Macht und Herrlichkeit zur Rechten Jahwes. Und nur in seiner Eigenschaft als Sohn Gottes ist er fähig, der Messias (= Davids Sohn) zu sein. „Er findet darin, daß David selbst von dem Messias nicht als von seinem Sohn, sondern als von seinem Herrn redet, einen Beweis dafür, daß das, was bei dem Messias den Grund und das Wesen seiner messianischen Bedeutung ausmache, nicht seine Davidsohnschaft sei, sondern etwas anderes, viel Höheres. Im Sinne Jesu kann dieses Höhere nur das Verhältnis des Messias zu Gott, seine Gottessohnschaft sein."[2] „Für denjenigen, der ohne dogmatische Befangenheit Jesu Wort liest, wird kein anderer Sinn sich ergeben können, als daß der Messias in Wirklichkeit Sohn eines Höheren ist als Davids, nämlich Gottes."[3] Selbst Alfred Loisy gibt die einschlägige Evangelienstelle mit den Worten wieder: „Jesus ist nicht bloß der Sohn Davids, sondern Gottes Sohn, und diese letztere Sohnschaft überstrahlt jene erstere."[4] Das genügt Loisy wieder, um den Evangelisten neuerdings am Text zu flicken,[5] der doch von der gesamten Kritik als gesichert anerkannt wird.[6]

6. Abschluß der Gottessohnoffenbarung vor Jüngern und Richtern im Angesicht des Todes.

Nachdem Jesus seine Gottessohnschaft vor Volk und Führern ohne nachhaltigen Erfolg verkündet hatte, wandte er sich in den

[1] Wendt a. a. O. Die wirkliche Abstammung Jesu aus dem davidischen Geschlecht steht historisch außer jedem Zweifel. Vgl. Wendt a. a. O. 424—426; Dalman a. a. O. 262—266 und besonders die eingehende Monographie von Peter Vogt, Der Stammbaum Christi bei den heiligen Evangelisten Matthäus und Lukas, Freiburg, Herder 1907.

[2] Wendt a. a. O. 424.

[3] Dalman, Worte Jesu 234.

[4] Les Evangiles synoptiques II, 363; ebenso Le quatrième Evangile 1903, 628.

[5] Les Evangiles synopt. l. c.

[6] Vgl. u. a. H. J. Holtzmann, Lehrbuch der Neutest. Theol. I, 258; Dalman a. a. O. 234; Ed. Stapfer, La mort et la résurrection de Jésus-Christ 1898, 29; O. Holtzmann, Das Leben Jesu 1901, 353 f.; Bernh. Weiß, Leben Jesu, 4. Aufl. II, 384.

letzten Stunden vor dem Todesgange ausschließlich dem engeren Kreise seiner Jünger zu. Seit den Tagen von Cäsarea Philippi glaubten diese an seine Transzendenz und ahnten mehr und mehr auch die Gottheit des Meisters. Jetzt waren sie allbereits so weit, daß Jesus ihnen nicht bloß mehr die Tatsache seines göttlichen Wesens einprägen, sondern auch sein innergöttliches Verhältnis zum Vater teilweise entschleiern konnte. Auf die stille, heilige Abschiedsfeier hatte der Herr absichtlich, wie er selbst es ausspricht,[1] die tiefsten und wichtigsten Mitteilungen an die Jünger vorbehalten. „Wie es den Menschen bei einem Abschied für immer von dem, der ihm am nächsten stand, drängt, in dieses Herz, dem er so ganz vertraut, alles niederzulegen, was vielleicht selbst ihm gegenüber bisher noch im Schrein des Geheimnisses verwahrt worden war, in ähnlicher Weise teilt der Herr mit rückhaltlosem Vertrauen in dieser feierlichen Lehrstunde den Jüngern alles mit, soviel sie immer in ihr durch den Geist noch nicht gehobenes Verständnis, in ihr durch den Geist noch nicht erweitertes Herz aufnehmen konnten."[2]

Grundgedanke der wunderbaren Abschiedsreden und des hohenpriesterlichen Gebetes ist aber wiederum die Weiterführung der Jünger in der Erkenntnis seiner Gottheit. So entscheidend fördert er in letzter Weihestunde diese Erkenntnis, daß er einen vollen Gegensatz zwischen dem Einst und Jetzt des Jüngerglaubens feststellen kann: „Wenn ihr mich erkannt hättet, so würdet ihr auch meinen Vater kennen; von nun an aber kennt ihr ihn, und ihr habt ihn geschaut."[3] Wie Schuppen fällt es den Jüngern von den Augen; aus halbgläubigem Zwitterlicht[4] an die strahlende Glaubenssonne sich herausarbeitend, sehen sie ein, daß sie im Sohne den Vater selbst erkennen und schauen, die Gottheit des Vaters in der Gottheit des Sohnes. Strahl auf Strahl, Blitz auf Blitz zündet ihnen Jesus diese Wahrheit auf. „Wer mich sieht, sieht auch den Vater"[5] — Wesenseinheit und Wesensgleichheit von Vater und Sohn. „Ich bin im Vater, und der Vater ist in mir."[6] — Wesensverbindung und Wesensdurchdringung. „Alles, was immer der Vater hat, ist mein . . . Vater, alles das Meinige ist dein, und das Deinige ist mein"[7] — Wesensgemeinschaft und Wesensgegenseitigkeit. Der Sohn tut die Werke des Vaters, der in ihm bleibt; wer aus und in den Werken den Sohn nicht erkennt und schaut, haßt den Vater sowohl als den Sohn[8] — Wirkensgemeinschaft und Wirkensgegen-

[1] Joh. 16, 5.
[2] Paul Keppler, Unseres Herrn Trost. Erklärung der Abschiedsreden und des hohepriesterlichen Gebetes Jesu, Freiburg, Herder 1887, 3.
[3] Joh. 14, 7. [4] Joh. 14, 8—10.
[5] Joh. 14, 9. [6] Joh. 14, 11. [7] Joh. 16, 15; 17, 10.
[8] Joh. 14, 10; 15, 24 f.

seitigkeit. „Wer den Vater haßt, haßt auch den Sohn;“[1] wer den Vater liebt, liebt auch den Sohn[2] — allseitiges Aufgehen der Interessen des Sohnes in den Interessen des Vaters und umgekehrt. Deutlicher und eindringlicher könnte Jesus seine Gottheit kaum mehr illustrieren.

Und jetzt, nachdem er sich den Seinen ganz eröffnet und das ganze Bewußtsein seines innergöttlichen Lebens mit dem Vater und im Vater wachgerufen, erfüllt ihn ein unendliches Sehnen der Rückkehr in die Herrlichkeit des Vaters: „Und nun verherrliche mich, Vater, bei dir selbst mit der Herrlichkeit, die ich, ehe die Welt war, bei dir hatte.“[3] Nur durch freigewollte Selbsterniedrigung ist der Sohn aus seiner Majestät herausgetreten in der Menschwerdung;[4] sein irdisches Leben und Leiden haben nur einen Schleier geworfen über seine göttliche Glorie. Wesentlich ist diese des Sohnes Eigenrecht und Eigentum von Ewigkeit und wird es von nun an auch in Ewigkeit bleiben. „Wenn Jesus bittet: ‚Verherrliche mich du, Vater, bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war‘, so bezeichnet hier δόξα den Glanz göttlich vollkommener, der Absolutheit des Wesens[5] konformer Lebenstätigkeit, in welchem Jesus in seiner vorweltlichen Präexistenz als ‚Gott bei Gott‘ sich darstellte, und der ihm nach dem Übergang aus der sarkischen in die rein geistige und schlechthin göttliche Seinsweise wieder zukommen soll. Nicht um die physische Vorstellung des Glanzes einer übersinnlichen Lichtsubstanz handelt es sich, wenn diese auch hereinspielen mag, sondern um den allumfassenden (metaphysischen wie ethischen) Begriff der Glorie eines absoluten Personenlebens.“[6]

So spricht Jesus am Vorabende seines Leidens im trauten Familienkreise auch das letzte Wort seines Gottesgeheimnisses aus: von aller Ewigkeit Sohn Gottes im metaphysischen Sinne und Eigentümer der göttlichen Glorie des Vaters, legte er das Strahlengewand in die Hände des Vaters, um in demütiger Menschengestalt sein Werk auf Erden zu vollenden. Nun kehrt er von der Erdenwanderung zum Vater zurück, um als Gott und Mensch in den Wiederbesitz der Gottesherrlichkeit einzutreten und durch sie auch die treuen Jünger zu beseligen: „Damit alle Eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, damit auch sie in uns Eins seien . . . Ich habe die Glorie, die du mir gabst, ihnen gegeben, damit sie Eins seien, wie wir Eins sind . . . Vater, ich will, daß, wo ich bin, auch jene seien mit mir, damit sie meine Glorie sehen, welche du mir gegeben, weil du mich liebtest vor Grundlegung der Welt.“[7]

[1] Joh. 15, 23. [2] Joh. 16, 27.
[3] Joh. 17, 5. [4] Vgl. Phil. 2, 6 ff.
[5] Vgl. Joh. 5, 26. [6] Grill a. a. O. 316.
[7] Joh. 17, 21—24; vgl. 17, 6—26.

Man hat versucht, die Gottheitsoffenbarung der Abschiedsreden Jesu dadurch zu entkräften, daß man diese Reden aufs Konto des Evangelisten Johannes setzte. Johannes würde nach Annahme der liberalen Kritik die Abschiedsgedanken des Herrn in freier theologischer Form zu den uns vorliegenden machtvollen Reden umgearbeitet haben. Eine solche Ausflucht ist jedoch ebenso unbegründet als unzureichend. Unbegründet, weil, von allen anderen Gründen abgesehen, die Abschiedsreden sich selbst als wesentlich genaue Wiedergabe von Herrenworten darstellen.[1] Bezeichnend schreibt Theodor Zahn: „Gegenüber dem Urteil, daß Johannes manchmal mit verschwimmender Grenze die Reden Jesu in eigene theologische Expektoration übergehen lasse, ist zu bemerken, daß das Gegenteil nachzuweisen ist."[2] Träfe aber das genannte Urteil auch zu, so wäre es dennoch unzureichend, um den Beweis für die Gottheit Jesu aus den Abschiedsreden wegzudeuten. Nicht bloß in ihrer vorliegenden „johanneischen" Form, sondern ihrem tiefsten Inhalt nach und bis auf den innersten Kern sind diese Reden Selbstoffenbarungen Jesu über seine Gottheit, von der sie ganz und gar durchwirkt und durchweht sind. Sie bleiben demnach Kronzeugen des göttlichen Bewußtseins Jesu selbst bei der Annahme, daß sie von Johannes frei bearbeitet worden. Nur wer die Abschiedsreden und das hoheprieſterliche Gebet kurzweg und gewaltsam aus dem Evangelium tilgt bis auf den letzten Buchstaben, kann sich dem Eindruck ihrer christologischen und soteriologischen Volloffenbarung entziehen.

Unter dem Eindruck dieser Volloffenbarung standen die Jünger, als der Heiland zum letzten göttlichen Selbstzeugnis vor die Richter des Synedriums trat. Nicht als hätte er die letzteren und die umstehende Menge der Gaffer und Hetzer in die eben geschauten Tiefen seines göttlichen Wesens und Lebens schauen lassen können. Nein, er mußte wieder dort anknüpfen, wo der Unglaube der Juden stehen geblieben. Er durfte bloß den Schatten seiner gottmenschlichen Person auf sie fallen lassen. Doch lag selbst in seinem Schatten Licht genug, um die Richter erkennen zu lassen, daß er wahrer Messias der Welt und wahrer, metaphysischer Gottessohn sein wolle.

Er bezeugte das in offenkundigster Weise und vor dem höchsten Gerichtshofe der jüdischen Nation, dessen Zuständigkeit auch Jesus anerkannt hat.[3] Die Synedristen strebten schon längst danach, den unbequemen Mann von Nazareth umzubringen.[4] Ihre Anschläge

[1] Den Nachweis hierfür erbringen die oben S. 28 f. aufgeführten Monographien über das Johannesevangelium. Eine kurze, aber sehr gute Darstellung bei Keppler, Unseres Herrn Trost 6—14.

[2] Einleitung in das N. Test., II, Leipzig 1899, 564.

[3] Matth. 23, 2.

[4] Joh. 7, 44 ff.; 8, 59; 10, 31. 39.

waren jedoch erfolglos, weil die Stunde Jesu noch nicht gekommen war.[1] Nach der Auferweckung des Lazarus steigerte sich ihre Erregung so sehr, daß der versammelte Hohe Rat einen förmlichen Beschluß faßte betreffs der Tötung Jesu.[2] Es sollte nicht lange dauern, bis es gelang, seiner habhaft zu werden. Jesus ward eiligst vor den Hohenpriester und den versammelten Rat gestellt und das Prozeßverfahren gegen ihn eröffnet.

In erster Linie war es nun aber nicht Sache des Heilandes, ein Bekenntnis über sich abzulegen oder auch nur sich verhören zu lassen. Der jüdische Strafprozeß geht nicht darauf aus, Geständnisse zu erzielen vom Angeklagten.[3] Dieser muß vielmehr durch Zeugen seiner Schuld überwiesen werden. Erst nachdem wenigstens zwei als wahrhaft befundene Zeugen in einem Klagepunkte übereinstimmen, darf das Schuldig gesprochen werden. Liegt ein solcher übereinstimmender Zeugenbeweis nicht vor, dann gibt es allerdings noch ein zweites Mittel. Als solches kennt das jüdische Recht die Beschwörung des Angeklagten, um von demselben ein Geständnis zu erwirken.

So traten denn gegen Jesus eine Anzahl von den Ratsherren gedungener Zeugen auf und brachten viele Anschuldigungen vor, denen zufolge er sein Leben verwirkt haben sollte. Allein ihr Zeugnis stellte sich teils als falsch, teils als widersprechend heraus; ein übereinstimmender Zeugenbeweis war nicht herauszubringen.[4] Es blieb mithin nur noch ein Mittel, um die zum voraus beschlossene Verurteilung Jesu zu erschleichen: die Beschwörung oder Beeidigung des Angeklagten. So erhebt sich denn der Hohepriester von seinem Sitze, beeidet den Heiland und stellt an ihn die größte, feierlichste und entscheidendste Frage, die je ein Gerichtshof auf Erden gestellt hat und mit deren Bejahung Jesus sein Leben verwirkt: „Ich beschwöre dich bei Gott, dem Lebendigen, auf daß du uns sagest, ob du bist der Messias, der Sohn Gottes." So klar und bestimmt die Frage des obersten Richters, so klar und bestimmt lautet die Antwort Jesu: „Du hast es gesprochen. Und[5] ich sage euch, von diesem Augenblicke an werdet

[1] Joh. 7, 6. [2] Joh. 11, 45—57.

[3] Über das synedrale Gerichtsverfahren unterrichtet der Mischnatraktat Sanhedrin, der allerdings erst im 2. Jahrh. n. Chr. niedergeschrieben wurde, dessen Bestimmungen jedoch wesentlich schon im Prozeß gegen Christus als Gewohnheitsrecht zur Anwendung gelangten. Vgl. die vorzüglich orientierende Monographie von A. Taylor Innes, The trial of Jesus-Christ, 1899, sowie Stapfer, Le Sanhédrin de Jérusalem au premier siècle, Revue de théologie et de philosophie, Lausanne 1884, 105—119; Jelski, Die innere Einrichtung des großen Synedrions zu Jerusalem, Breslau 1894; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, 3. Aufl., Leipzig 1898, 188—214; K. Kastner, Jesus vor Pilatus, Münster i. W. 1912.

[4] Matth. 26, 59—62; Mark. 14, 55—61.

[5] Der Aramäist Dalman, Die Worte Jesu I, 255 glaubt, daß dem Griechischen πλήν bei Matthäus und δέ bei Lukas nur bloßes „und" im

ihr den Menschensohn zur Rechten der Kraft (Gottes) sitzen und mit den Wolken des Himmels kommen sehen."[1] Da zerriß der Hohepriester seine Kleider und sprach: „Er hat Gott gelästert. Was haben wir noch Zeugen nötig? Siehe, nun habt ihr die Gotteslästerung gehört. Was dünkt euch?" Sie aber antworteten und sprachen: „Er ist des Todes schuldig!"[2]

Das geschah in einer außerordentlichen Nachtsitzung des Synedriums. Da jedoch in Kriminalfällen ein Todesurteil erst am Tage nach Beginn der Verhandlung gesprochen werden durfte,[3] ward auf den nächsten Tagesanbruch eine zweite Sitzung anberaumt.[4] Wohl erschien Jesus dabei bereits als verurteilter und deshalb rechtsloser Gotteslästerer.[5] Doch wiederholten die Synedristen nochmals summarisch die Vereidigung und Einvernahme, sowie die Verurteilung des Heilandes, um dem Prozesse einen gewissen Schein von Rechtmäßigkeit zu geben. Sie führten ihn in den Rat und sprachen: „Wenn du der Messias bist, so sage es uns." Und er sprach zu ihnen bejahend: „Wenn ich es euch sage, so werdet ihr mir nicht glauben. Wenn ich aber auch Fragen stelle (um euch auf den richtigen Sachverhalt zu führen), so werdet ihr mir nicht antworten, noch mich freisprechen. Von nun an aber wird der Menschensohn sein sitzend zur Rechten der Kraft Gottes." Da sprachen alle: „Du also bist der Sohn Gottes?" Er entgegnete ihnen: „Ihr sprecht es aus, daß ich es bin." Da sagten sie: „Was haben wir noch ein Zeugnis nötig? Wir haben es ja selbst aus seinem Munde gehört."[6]

Dann erhob sich der ganze Rat, und sie führten ihn zu Pi-

Munde Jesu zugrunde liege, statt der gewöhnlichen Übersetzung „jedoch", „aber". Der Sinn der Stelle bleibt in allen Fällen der gleiche.

[1] Matth. 26, 62—64; Mark. 14, 61 f. berichtet übereinstimmend und nur mit einer kleinen Variante: „Bist du der Messias, der Sohn des Hochgebenedeiten? Jesus aber antwortete ihm: Ich bin es. Und ihr werdet den Menschensohn zur Rechten der Kraft (Gottes) sitzen und mit den Wolken des Himmels kommen sehen."

[2] Matth. 26, 65 f. Übereinstimmend Mark. 14, 63 f.: „Da zerriß der Hohepriester seine Kleider und sprach: Was benötigen wir noch Zeugen? Ihr habt die Gotteslästerung gehört; was dünkt euch? Und sie alle verurteilten ihn, daß er des Todes schuldig sei."

[3] Schürer a. a. O. 211.

[4] Matth. 27, 1; Mark. 15, 1; Luk. 22, 66. Lukas berichtet nur über diese endgültige Sitzung. Nachweis bei Johannes Belser, Die Geschichte des Leidens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn, Freiburg, Herder 1903, 282 f. Formell waren übrigens beide Sitzungen rechtswidrig. Die erste, weil Kriminalprozesse, bei denen Todesstrafe in Betracht kam, nur zur Tagzeit angesetzt werden durften; die zweite, weil die Behandlung solcher Fälle am Vortag vor einem Sabbat oder Feiertag verboten war: Sanhedrin IV, 1.

[5] Angesichts der Mißhandlungen, welche sich die Synedristen und Wachmannschaften schon vor der Sitzung gegen Jesus erlaubten: Luk. 22, 63—65.

[6] Luk. 22, 66—71.

latus,[1] damit der römische Prokurator das Urteil in letzter Instanz bestätige und vollziehe.[2] Wohl suchten die Juden vor der heidnisch römischen Instanz, welche sich um das behauptete Religionsdelikt des Nazaräers aus naheliegenden Gründen nicht kümmern mochte, Anschuldigungen politischer Natur zur Verurteilung heranzuziehen.[3] Wie aber diese sich als nicht stichhaltig erweisen, verlangen sie stürmisch, daß Jesus infolge seines eben abgelegten religiösen Bekenntnisses und auf Grund des jüdischen Religionsgesetzes zum Tode geführt werde: „Wir haben ein Gesetz, und nach unserem Gesetze muß er sterben, weil er sich zum Sohn Gottes gemacht hat!“[4]

Dieser Blick auf die drei Etappen des Prozesses Jesu sollte genügen, um die unerschütterliche Überzeugung zu gewinnen, daß der Heiland im Gerichte seine wahre Gottheit bekannt hat. Dennoch wird das von der liberalen Kritik keck in Abrede gestellt. Die Anfrage des Hohenpriesters, ob Jesus der Messias, der Sohn Gottes, sei, müsse gedeutet werden nach gemein jüdischer Anschauungsweise. Die Juden und vor allem der sadduzäische Hohepriester Kaiphas hätten die Ausdrücke „Messias“ und „Gottessohn“ als gleichbedeutende Stichwörter gebraucht für den einen Begriff: messianischer Judenkönig, ein von Gott besonders geliebter und bevorzugter Mensch, der eben infolge dieser moralischen „Gottessohnschaft“ berufen ist zum messianischen Werke, d. h. zur Wiederaufrichtung der davidischen Theokratie. Als solchen und nur als solchen „Messias“ und „Gottessohn“ habe sich demnach Jesus auch bekennen wollen.[5]

Nun ist ja freilich zuzugeben, und wir haben es ausdrücklich dargetan, daß der Messiasbegriff der jüdischen Zeitgenossen Jesu zumeist nicht über die Erwartung eines politisch-theokratischen Königs hinausging und daß auch das Wort Gottessohn schlechthin

---

[1] Luk. 23, 1; Matth. 27, 2; Mark. 15, 1; Joh. 18, 28.

[2] Über das Kompetenzverhältnis der jüdischen und römischen Gerichte bzw. des jerusalemischen Synedriums und des kaiserlichen Landpflegers im Prozesse Jesu vgl. Th. Mommsen, Römische Geschichte V, 2. Aufl., 512; Röm. Strafrecht 1899, 240 Anm.; Taylor Innes l. c. 75 ff.

[3] Matth. 27, 11 ff.; Mark. 15, 2 ff.; Luk. 23, 2 ff.; Joh. 18, 30 ff.

[4] Joh. 19, 7.

[5] So nicht nur die liberal-protestantische Schule, sondern auch Alfred Loisy, L'Evangile et l'Eglise 42. 57; V. Rose, Etudes sur les Evangiles. Paris, Welter 1902, 105–197; Herman Schell, Apologie des Christentums II, 2. Aufl., Paderborn 1908, 310–313. Rose und Schell gestehen allerdings, daß nur die Synedristen die Antwort Jesu im obigen Sinne verstanden haben, während das Bewußtsein der Gottessohnschaft bei Jesus selber auf die wesenhafte Gottessohnschaft sich bezogen habe. Im Gegensatz zu seiner früheren Behauptung bekennt Loisy jetzt (Les Evangiles synoptiques II, 1908, 609 s.), Jesus offenbare im Gericht ein durchaus göttliches Bewußtsein, weshalb die einschlägigen Berichte der Evangelien nicht als geschichtlich zu betrachten seien!

eben diesen Königmessias bedeuten konnte.[1] Zugleich wurde aber auch der Nachweis geführt, daß der Heiland mit der ganzen Wucht seines Wortes und seiner Taten gegen den verflachten und verweltlichten Messiasbegriff der Juden ankämpfte; daß er seinem Berufe, seiner Herkunft und seinem Wesen nach Messias sein wollte im übernatürlichen Sinne des Wortes;[2] ja, daß der Begriff Messias, wie er in ihm personifiziert war, geradezu identisch war mit Gottmessias.[3] Dementsprechend nahm er auch den Titel Gottessohn nicht nach Maßgabe der gemeinjüdischen Zeit- und Messiasideen in Anspruch, sondern verkündete in aufsteigender Offenbarung immer bestimmter seine metaphysische Gottessohnschaft.[4] Vor wenigen Tagen noch hat er dadurch die breiten Massen in Gärung gebracht, und die jetzt eingetretene Krisis ist eben nur auf Rechnung seiner überjüdischen und übernatürlichen Messias- und Gottessohnoffenbarung zu setzen. Sollte er nun auf einmal von der Höhe seines bisherigen Bekenntnisses herabsteigen und sich in einem anderen, weniger göttlichen und sogar sehr menschlichen, irdisch-nationalen Sinne als Messias der Welt und Gottessohn bezeugen? Das ist doch, wie jedermann sieht, zum vornherein undenkbar.

Das Geständnis Jesu vor Gericht charakterisiert sich vielmehr als folgerichtige Offenbarung seines übernatürlichen Messiasbewußtseins und seiner metaphysischen Gottessohnschaft. Kaiphas stellt gleich bei der ersten Untersuchung die Frage: „Bist du der Messias, der Sohn Gottes, des Hochgebenedeiten?" Jesus begnügt sich nicht damit, die Frage zu bejahen. Um jedes Mißverständnis auszuschließen, erklärt er ausdrücklich, in welchem Sinne er Frage und Antwort verstanden wissen wolle: „Ihr werdet den Menschensohn zur Rechten der Kraft Gottes sitzen und mit den Wolken des Himmels (zum Gerichte) kommen sehen." Durch diese Worte verknüpft Jesus sein gegenwärtiges Geständnis unmittelbar mit demjenigen, welches er kurz vorher vor Jüngern und Juden abgelegt. Er hatte im Anschluß an den 109. (Hebr. 110.) Psalm und an Daniel 7, 13 ausgesagt, daß er jener Gottessohn sei, welcher zur Rechten Jahwes sitzend an der göttlichen Weltregierung teilnimmt, und jener Menschensohn, welcher einst wiederkommen wird, um mit göttlicher Macht die Welt zu richten.[5] Wir haben früher gesehen, daß Jesus sich damit tatsächlich über die jüdische Messias-

[1] Oben S. 156—171 267 ff.
[2] Oben S. 173—198.
[3] Oben S. 254—267.
[4] Oben S. 267 ff.
[5] Daß neben Dan. 7, 13 die ganze Psalmstelle 110, 1 von Jesus angezogen werde im gerichtlichen Bekenntnis, erklären auch Dalman, Die Worte Jesu 254 und O. Holtzmann, Leben Jesu 1901, 374.

und Gottessohnidee hinaushebt und zum eigentlichen Gottmessias und wesenhaften Gottessohn stempelt.[1] Jetzt bestätigt er unter heiligem Eidschwur dieses Selbstbewußtsein und Selbstbekenntnis.

Noch deutlicher geschieht das bei der zweiten, von Lukas beschriebenen Gerichtssitzung. Hier fragt das Synedrium vorerst nur nach der Messianität Jesu: „Wenn du der Messias bist, so sage es uns." Wie Jesus sich als solchen bekennt und beifügt, der Menschensohn werde von nun an zur Rechten Gottes sitzen, verstehen die Richter sofort, er wolle sich damit auf eine Linie stellen mit Gott. Deshalb fallen ihm gleich alle in die Rede: „Du also bist der Sohn Gottes?" Und auf die erneute Bejahung verurteilen sie den Heiland als Gotteslästerer zum Tode. Die Steigerung: Messias, gottgleicher Menschensohn, wahrer Gottessohn liegt unzweideutig in den Worten Jesu. Das übersehen selbst sehr freisinnige Kritiker nicht.

Nach Gustaf Dalman[2] „ist Jesus in Wirklichkeit gemäß seiner Aussage eben nicht der Sohn des ‚Menschen', sondern ‚Gottes'". Ähnlicherweise finden Alfred Loisy,[3] N. Schmidt,[4] Jesus spreche nicht bloß bei Lukas, sondern auch bei Matthäus und Markus vor Gericht sein vollendetes Gottesbewußtsein aus. Wenn Loisy, Schmidt und andere Kritiker deshalb und nur deshalb den einschlägigen Bericht der Evangelien anzweifeln und behaupten, die Synoptiker, insbesondere Lukas, hätten sich durch den Glauben ihrer Zeitgenossen an die Gottheit Jesu bewegen lassen, den tatsächlichen Verlauf der Gerichtsszene schief darzustellen, so verdient eine so „voraussetzungslose" Kritik wahrhaftig kein Wort der Widerlegung. Bemerkt doch selbst Johannes Weiß:[5] „Man mag über die literarische Ursprünglichkeit des Lukastextes (betreffend das gerichtliche Geständnis Jesu) denken, wie man will, aber man sollte nicht das Licht verschmähen, das er gibt." Und W. Bousset: „Die Gerichtsszene ist trotz aller neuerdings dagegen erhobenen Bedenken in ihrem Kerne historisch."[6]

Übrigens ist es verlorene Mühe, wenn die freisinnige Schule das gerichtliche Geständnis des Heilandes abzuschwächen versucht, sei es seiner historischen Glaubwürdigkeit, sei es seinem dogmatischen Inhalt nach. Wenn uns das gerichtliche Geständnis Jesu über seine Gottessohnschaft in seinen eigenen Worten auch gar nicht vorliegen würde, die Synedristen selbst und der von

[1] Oben S. 184 f. 264 ff.
[2] Die Worte Jesu 209.
[3] Les Evangiles synoptiques II, 609 s.
[4] Art. Son of God, § 20 in der Encyclopaedia biblica, edited by Cheyne and Black, IV. vol., London 1903, col. 4701.
[5] Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1900, 170.
[6] Jesus, 3. Aufl., 8.

ihnen aufgehetzte Pöbel geben darüber deutlichen Bescheid. Sie überzeugen uns einerseits, daß sie vom angeklagten Nazaräer das Geständnis seiner übernatürlichen Messianität und metaphysischen Gottessohnschaft erpressen wollten, und daß es ihnen anderseits wirklich gelungen ist, dieses Geständnis in vollem Umfange zu erhalten.

Wollen wir wissen, welches die Ansichten und Absichten der Pharisäer, Sadduzäer, Priester und Schriftgelehrten beim Prozesse Jesu waren, so müssen wir im Evangelium zurückschlagen und nach der eigentlichen Ursache ihres Hasses gegen den Nazaräer forschen. Sie liegt, wie wir es immer und immer wieder konstatieren mußten, darin, daß Jesus die irdisch-nationale Messias- und Gottessohnvorstellung schroff ablehnte und ihnen sein durchaus überirdisches und göttliches Bewußtsein gegenüberstellte: „Er war der Messias (und Gottessohn) und wollte es sein, aber in einem Sinne, welcher dem engen Horizont des zeitgenössischen Judentums als gotteslästerlich erschien."[1] Daher das gehässige Treiben gegen Jesus.

Dieses Treiben artete zum Mordversuch an Jesus aus, sooft dieser die bestimmte Erklärung abgab, daß er Gottes wahrer, eigentlicher Sohn sei. Seit Jesus am Purimfeste zum erstenmal dieses Gottessohnbewußtsein direkt geäußert hatte,[2] „trachteten die Judäer danach, ihn zu töten, weil er . . . Gott seinen Vater nannte und sich Gott gleich machte".[3] Jesu Anspruch auf Gottheit führte je und je am Laubhüttenfeste, am sabbatlichen Exhodionfeste zu erneuten Attentaten, den verhaßten Galiläer zu ergreifen und zu steinigen.[4] Und noch kurze Zeit vor dem Prozesse, am Feste der Tempelweihe, versuchte man ihn umzubringen, gestützt auf dasselbe Zeugnis, daß er der wahre, metaphysische Gottessohn sei. „Wir steinigen dich, weil du dich selbst zu Gott machst, da du ein Mensch bist,"[5] so betonen die gleichen Rufer im Streite, welche bald darauf über Jesus zu Gerichte sitzen sollten.

Wenn sie jetzt im Gerichte und zum Behufe, ein Todesurteil zu erwirken, an jedem anderen Anklagegrund verzweifeln und den Heiland beschwören, daß er ihnen sage, ob er „der Messias" sei, „der Sohn Gottes", „der Sohn des Hochgebenedeiten", so ist doch offenbar der Sinn der Frage gegeben. Sie bezwecken gewiß, ihn zu demselben Bekenntnis seiner Gottmessianität und metaphysischen Gottessohnschaft zu veranlassen, nicht bloß zu dem, für seine Verurteilung belanglosen und von Jesus verpönten Bewußtsein eines nationalen Messias und rein menschlichen Gottessohnes.

Die Synedristen zeigen denn auch durch ihren Urteilsspruch, daß Jesus in der Tat jenes Bekenntnis abgelegt habe. Sie finden

[1] Dalman a. a. O. 259.
[2] Joh. 5, 17 ff.
[3] Joh. 5, 18.
[4] Joh. 7, 44 ff.; 8, 59.
[5] Joh. 10, 33.

in der Erklärung Jesu eine Gotteslästerung und verurteilen ihn aus diesem und keinem anderen Grunde zum Tode. In theatralischer Entrüstung „zerreißt der Hohepriester seine Kleider und spricht: ‚Ihr habt die Gotteslästerung gehört; was dünkt euch?' Und sie alle verurteilen ihn, daß er des Todes schuldig sei."[1] Und im Nu schreit das ganze aufgehetzte Volk es weiter, daß der Ruf die Stadt durchhallt und dem römischen Prokurator in den Ohren gellt: „Wir haben ein Gesetz, und nach unserem Gesetze muß er sterben, weil er sich zum Sohne Gottes gemacht hat."[2]

Wohl bemühen sich die Synedristen, vor dem heidnischen Landpfleger nicht allein die Blasphemie als Verurteilungsgrund anzugeben. Sie wußten eben zu gut, daß sich Pilatus weder in ihre religiösen Händel mischen, noch um das theokratische Gesetz der Juden sich kümmern werde, welches auf Blasphemie Todesstrafe setzt.[3] Deshalb berufen sie sich neben dem crimen laesae maiestatis divinae (Blasphemie) auf ein angeblich von Jesus begangenes crimen laesae maiestatis humanae, auf Majestätsbeleidigung und Rebellion gegen den Kaiser: „Wir haben diesen erfunden als einen, der unser Volk verkehrt und der da wehret, dem Kaiser Steuer zu zahlen, und sagt, er sei der messianische König."[4] Wie sich aber die letztere Anklage als durchaus unbegründet und falsch erweist,[5] greifen die Juden in der Verzweiflung auf den wahren Grund zurück, dessentwegen sie den Heiland verurteilt haben, und kraft dessen sie die Vollstreckung des Todesurteils bei Pilatus durchsetzen wollen: Blasphemie. „Wir haben unser Gesetz, und nach unserem Gesetze muß er sterben, weil er sich zum Sohne Gottes gemacht hat!" Die Gotteslästerung, und sie allein ist mithin das einzige Rechtsmotiv, welches die Juden endgültig und im Ernste anrufen bei ihrem Todesurteil über Jesus.[6]

---

[1] Matth. 26, 65 f.; Mark. 14, 63 f.; vgl. Luk. 22, 71.

[2] Joh. 19, 7.

[3] Daß Pilatus auf Anwendung des religiösen, mosaischen Strafgesetzes sich nicht einlassen will, sondern lediglich das römische Staatsgesetz als Richtschnur seines Prozeßverfahrens gelten läßt, ist ohnehin klar und ergibt sich aus der Aufforderung des Prokurators bei Joh. 18, 31: Da die Juden mit Berufung auf ihr Gesetz die Tötung Jesu verlangen, antwortet Pilatus ironisch: „So nehmet ihn und richtet ihn nach eurem Gesetze."

[4] Luk 23, 2.

[5] Luk. 23, 3 ff.; Matth. 27, 12 ff.; Mark. 15, 2 ff.

[6] Sehr naiv macht Herman Schell (Apologie des Christentums II, 2. Aufl., Paderborn 1908, 311) geltend: „In welchem Sinne der Hohepriester und das Synedrium die Gottessohnschaft verstanden, beweist die Wirkung ihrer Anklage bei Pilatus und seiner Formulierung der Verurteilung. Es handelte sich in der Anklage um den Anspruch, ‚der König der Juden' zu sein, nicht um den Anspruch auf göttliche Natur." Sieht denn Schell wirklich nicht ein, daß die Hohenpriester und das Synedrium nur aus gleisnerischer Absicht Jesus als König der Juden anklagen, trotzdem der Heiland selbst

Nun konnte aber das gerichtliche Geständnis in den Augen der Synedristen wie der ungläubigen Juden überhaupt nur dann als Gotteslästerung erscheinen, wenn Jesus sich göttliche Eigenschaften, ein göttliches Wesen, eine metaphysische Gottessohnschaft beilegte. Das mosaische Gesetz verordnet gegen den Gotteslästerer: „Ein Mensch, der seinem Gotte flucht, soll seine Missetaten tragen. Und wer den Namen des Herrn lästert, soll des Todes sterben; mit Steinen zermalme ihn das ganze Volk."[1] Wie immer auch dieses Gesetz interpretiert werden mochte und mag, klar ist auf jeden Fall, daß es auf Jesus nicht zutraf, wenn er sich bloß als Messias im Sinne der volkstümlichen jüdischen Erwartung ausgab, nämlich als theokratischen König und als Gnadenkind Gottes.

Ein solcher Messias- und Gottessohnanspruch lästerte oder entehrte den Namen Jahwes in keiner Weise. Ansonst wäre ja der Messiasglaube des jüdischen Volkes und der Synedristen selbst der Gotteslästerung zu zeihen! Davon sind unsere Gegner so fest überzeugt als wir. „Messiasanspruch ist an sich gerade für jüdische Justiz kein Verbrechen."[2] „Der Glaube Jesu, selbst der Messias zu sein, konnte als Wahnwitz und törichte Einbildung gelten, aber nicht als Gotteslästerung, solange überhaupt die Meinung bestand, daß ein Mensch menschlicher Herkunft dereinst als Messias auftreten werde."[3] „Die bloße Bejahung der Messianität hätte in der Tat nicht sofort zu einem Todesurteil über Jesus führen können . . . Niemals hätte man aus bloßer Inanspruchnahme des Messiastitels eine Gotteslästerung konstruiert."[4] „Dafür, daß sich jemand für den Messias erklärte, hat das Gesetz kein Verbot und keine Vorschrift, das war nicht verboten."[5] „Nach jüdischem Rechte ist der Tatbestand eines Gidduf, einer Blasphemie, die mit Steinigung zu ahnden ist, und bei der die Richter die Kleider zerreißen, nur dann gegeben, wenn wirklich eine Verwünschung oder Schmähung des Namens Gottes ausgesprochen wird. Also

---

diese Anklage so entschieden zurückweist? Und „die Wirkung ihrer Anklage bei Pilatus", bestand sie denn nicht darin, daß der Römer das Unterfangen, Jesus als König der Juden anzuschwärzen, eine durchaus verleumderische und unzutreffende Denunziation heißt (Luk. 23, 3 ff.)? Schließlich beweist auch die „Formulierung der Verurteilung" nicht, daß die Synedristen den Eindruck hatten, Jesus habe König der Juden sein wollen. Nur zum beißenden Hohne auf die Synedristen (Joh. 19, 20—22), welche dem Nazaräer dieses politische Majestätsverbrechen andichteten, schrieb Pilatus über das Kreuz: „Jesus von Nazareth, König der Juden".

[1] Lev. 24, 15 f.

[2] P. W. Schmidt, Die Geschichte Jesu, Freiburg 1899, 169.

[3] Oskar Holtzmann, Leben Jesu, Tübingen 1901, 375.

[4] Dalman, Die Worte Jesu 257.

[5] Adalbert Merx, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte. Übersetzung und Erläuterung der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift II, 1, Berlin, Reimer 1902, 394.

ist die bloße Behauptung der Messianität nach jüdischen Begriffen noch gar keine Gotteslästerung."[1]

Höchstens hätte die Behauptung Jesu, Messias und Gottessohn nach jüdisch-geschöpflichem Ausmaß zu sein, Anlaß geben können zu einem geistlichen Prozeß, in welchem auf Grund der Taten des Heilandes hätte festgestellt werden müssen, ob er der wahre oder ein falscher Messias sei. Erst der Nachweis seiner Pseudomessianität würde eine Verurteilung begründet haben.[2] Allein davon ist schon gar nicht die Rede, daß man im Prozesse Jesu die Kennzeichen des Messias angerufen und an dem verhaßten Nazaräer erprobt hätte. Vielmehr rufen die Synedristen als Rechtsgrund nur das Geständnis Jesu selbst an, daß er der Messias und Sohn Gottes sei, welcher zur Rechten Gottes sitzen und einst als Richter der Welt wiederkommen werde. Dieses Selbstbekenntnis an sich entreißt ihnen ohne jede weitere Erwägung den Ruf der Entrüstung: „Er hat Gott gelästert! Was haben wir noch Zeugen nötig? Siehe, nun habt ihr die Gotteslästerung gehört! Er ist des Todes schuldig!" Die todeswürdige Gotteslästerung liegt mithin nach Ansicht der verstockten Judäer im Gottessohnbekenntnisse Jesu selbst und in ihm allein.

Das setzt aber voraus, daß Jesus in seiner Selbstbeurteilung „sich eine Hoheit zusprach, die man auch dem Messias nicht zugestanden hätte",[3] eine Hoheit, welche über jede bloß menschliche Fassung des messianischen Wesens hinausragte und die Bezeichnung „Gottessohn" metaphysisch auffaßte. Nur wenn er „die Bezeichnung Gottessohn supranatural und metaphysisch gemeint hat, lag in dem Ausspruche Jesu eine Beeinträchtigung der göttlichen Ehre, eine lästerliche Gleichstellung mit Gott".[4] „Sagen: ‚Ich bin der Messias' war keine Blasphemie. Sagen: ‚Ich bin der Sohn Gottes' hieß nicht den Namen Gottes blasphemisch aussprechen. Erst wenn man sich nicht an die bloß moralische und religiöse Idee von der Sohnschaft hielt, sondern eine meta-

[1] Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1901, 74 f. Ebenso denken Wilh. Brandt, Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums 1893, 64; Alfred Loisy, Les Evangiles synoptiques II, 1908, 609, und alle namhaften liberalen Kritiker der neuesten Zeit. Einzig H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I, Leipzig ande 265 f., und Das messianische Bewußtsein Jesu, Tübingen 1907, 31 ff. ist 1897,rer Ansicht. „Aber er erweist dadurch nur seine eigene Unkenntnis jüdisch-rechtlichen Denkens," bemerkt treffend Dalman a. a. O.

[2] Etwa mit Berufung auf Deut. 18, 20 ff., wo über den als falschen Propheten Erwiesenen die Todesstrafe verhängt wird. Es ist durchaus ausgeschlossen, daß die Rabbiner zur Zeit Jesu leichter auf Gotteslästerung und Todesstrafe beantragt haben. Das spätere rabbinische Recht (Sanhedrin VII, 5) ist im Gegenteil viel formalistischer, so daß schließlich ein Todesurteil auf Grund von Gotteslästerung nur mehr selten gefällt werden konnte.

[3] Dalman a. a. O. 257.

[4] Wrede, Das Messiasgeheimnis 75.

physische Auffassung derselben mit dem Ausdruck Gottessohn verknüpfte . . . erst dann konnte die Aussage Jesu als eine gegen Gott lästerliche betrachtet werden."[1] Die Synedristen erblickten dann in Jesus einen falschen Propheten, welcher Jahwe lästere, indem er selbst eine gottgleiche Stellung beanspruche und das Volk verleite, einer falschen Gottheit nachzugehen.[2] Ein solcher Pseudoprophet sollte laut Gesetz augenblicklich getötet werden,[3] „damit nicht der Zorn des Herrn entbrenne und (das Volk Israel) vertilge von der Oberfläche der Erde".[4] Daher der Rat des Hohenpriesters Kaiphas: „Besser ist es, daß ein Mensch sterbe für das Volk und nicht die ganze Nation zugrunde gehe."[5] Und daher der Ruf der rasenden Menge: „Vertilge, vertilge diesen!"[6] „Wir haben ein Gesetz, und nach diesem Gesetze muß er sterben, weil er sich zum Sohne Gottes gemacht hat!"

Indem sie aber den Heiland ob seines Selbstbekenntnisses als Gotteslästerer verurteilen, bezeugen die Richter amtlich und eidlich, daß Jesus sich nicht bloß als theokratischen Messiaskönig und geschöpflichen Gottessohn bekannt, sondern als Gottmessias und wesenhaften Gottessohn, und daß er für dieses Bekenntnis in den Tod ging.

Zweites Kapitel.

Die Gottheit Jesu nach seinem Tode.

Wir haben bis anhin den Nachweis erbracht, daß Jesus selbst während seines sterblichen Lebens sich als Gottes wahren Sohn, als wahren Gott vom wahren Gott geoffenbart hat. Nicht in unvermittelter, blitzartiger Offenbarung wie ein Deus ex machina, der vom Himmel auf die Erde niederprallt. Vielmehr steht seine Selbstoffenbarung in wunderbar weisem Einklang einerseits mit seiner gottmenschlichen Person, in welcher er uns nahe trat, anderseits mit der menschlichen Natur und beschränkten Geistesverfassung derjenigen, welchen er seine Gottheit verkündete.

Nicht bloß mußte Jesus, trotzdem er Gott sein wollte, die

[1] Loisy, Les Evangiles synoptiques II, 609. Um dem „historisch-unmöglichen" (Wrede 74) Schlusse zu entgehen, daß Jesus den Titel „Gottessohn" dogmatisch-metaphysisch verstanden habe, leugnen Wrede wie Loisy kurzweg und ohne jeden stichhaltigen Grund die Glaubwürdigkeit der einschlägigen Evangelienstellen. Die betreffende Szene sei von den Evangelisten erfunden oder doch gläubig übermalt worden.

[2] Deut. 13, 1—4. [3] Deut. 13, 5. 10.
[4] Deut. 6, 15. [5] Joh. 11, 50.
[6] Luk. 23, 18.

volle reale Menschheit unverkürzt sich auswirken lassen, sondern er war genötigt, sich bei seinem Selbstzeugnis für die Gottheit eine gewisse keusche, zarte Zurückhaltung aufzuerlegen. In seiner Menschheit und vermittelst seiner Menschheit offenbarte er sich als Gott. Äußerlich, seiner ganzen Erscheinung nach, war er nur Mensch. Einzig seine übermenschliche Weisheit, Vollkommenheit und Allmacht bewirkten jenes Hindurchscheinen der Gottheit durch die Menschheit in seiner Person. In die menschlichen Züge Jesu zeichneten sich die göttlichen nur ein in feinen, durchsichtigen, geistig verklärten Hoheitslinien. Jesus durfte mithin nicht vor die Menschheit hintreten mit der unumwundenen Eröffnung: „Ich bin wohl meinem Äußeren nach Mensch wie ihr alle Menschen; in Wirklichkeit jedoch bin ich der ewige, vom Vater gezeugte Gottessohn, Schöpfer und Endziel des All, und verlange demgemäß ohne weiteres Anbetung und göttliche Verehrung." Wer sich in die Lage hineindenkt, in der sich Jesus als Mensch den Menschen gegenüber befand, wird ohne weiteres herausfühlen, daß eine solche Sprache unpassend und der ewigen Weisheit Gottes nicht angemessen gewesen wäre. Nur so wie er es tatsächlich getan, konnte er seine Gottheit kundtun: nach und nach in aufsteigender Entfaltung, mehr sachlich als formell, mehr durch die Tat als durchs Wort.

Noch ein anderer ebenso wichtiger Grund bedingte eine solche Offenbarung seiner Gottheit: die geistige Verfassung, in welcher er die jüdischen Zeitgenossen und insbesondere auch seine eigenen Jünger antraf. Wir haben dieselbe genügend kennen gelernt beim messianischen Probleme. Von einigen auserwählten Seelen abgesehen, war die Umgebung Jesu so harthörig für geistige Dinge, so voll irdisch sinnlicher, national engherziger Auffassung, daß der Heiland erst nach und nach und in stetem Kampfe mit eingewurzelten Vorurteilen ihr seine Messianität kundtun durfte und auch so noch zumeist verkannt wurde. Was erst, wenn es sich um die Verkündigung seiner Gottgleichheit und Gottheit handelte! Da verdoppelten sich die Schwierigkeiten, die zu überwinden waren, bevor er auf das geringste Verständnis rechnen konnte. Erst hieß es, die Zuhörer sachte und sanftmütig auf ihre Vorurteile aufmerksam zu machen, durch Wunder und Zeichen ihnen den Nachweis für Jesu Messianität zu erbringen. Zugleich mußte der messianische Begriff der Jünger umgestaltet und aus den Niederungen der national-jüdischen Anschauungen hinausgehoben werden. Hand in Hand damit ging der Nachweis, daß der Messias eben als Messias Gott sein müsse und wirklich Gottmessias sei. Neben dieser messianischen Offenbarung seiner Gottheit ließ Jesus dann eine andere einherlaufen, derzufolge er, unabhängig von der messianischen Berufung und Bestimmung, sich als wahren, metaphysischen Sohn Gottes bezeugte.

Diese Selbstbezeugung Jesu haben wir als geschichtliche Tatsache erwiesen, entgegen der modernen Jesuskritik, welche keck behauptet, der Heiland selbst habe nie und nirgends sich als eigentlichen Gottessohn ausgegeben, erst die nachfolgenden Generationen seiner gläubigen Verehrer hätten ihm zum Gott gemacht. Sogar die einzelnen Stadien der fortschreitenden Gottessohnoffenbarung Jesu konnten wir verfolgen, angefangen von seinem ersten Auftreten im Tempel bis zur Verurteilung zum Tode. Damit ist unsere Aufgabe eigentlich gelöst. Wenn im folgenden dennoch die Linie weitergeführt und gezeigt wird, wie der Glaube an die Gottheit Jesu vom Tode des Heilandes bis zum Abschluß des neutestamentlichen Zeitalters in der Urkirche zutage tritt, so geschieht das, um auch den letzten Positionen des Gegners nachzugehen. Derselbe sucht nämlich die Zeugnisse der ältesten Zeit für die Gottheit Jesu möglichst spät anzusetzen, um dann daraus den Schluß zu ziehen, es könne der Gottessohnglaube nicht zu dem von Jesus selbst gegebenen Offenbarungsschatze gehören, sondern sei eine nachträgliche Zutat und gläubige Übermalung. Dagegen wird sich zeigen, daß dieser Glaube gleich Gemeingut der Urkirche ist und darum auf Offenbarung durch Christus selbst zurückgeführt werden muß. Der Glaube an die Gottheit Jesu, wie er sich gleich nach dem Tode des Meisters, unter den Augen und infolge der Anweisungen des Auferstandenen entwickelt und sofort als köstlichstes Erbgut auf die ersten christlichen Generationen übergeht, ist nur der Widerschein und Nachklang des göttlichen Selbstbewußtseins, welches Jesus während seines irdischen Lebens in sich trug. Der Glaube der ältesten Jüngerkreise zeigt uns deutlicher als alles andere, wie Christus über diesen Punkt dachte und die Jünger unterrichtete.

Glücklicherweise geben die neutestamentlichen Quellen genügende, teilweise sogar reichliche Auskunft über die Stellungnahme des ersten Jahrhunderts zu der Zentralwahrheit der christlichen Religion. Für die vierzig Tage nach der Auferstehung, während welcher Jesus wieder und wieder den Jüngern erschien und mit ihnen verkehrte, belehren uns die letzten Kapitel der Evangelien. Die Apostelgeschichte orientiert sodann über den Christusglauben der Urkirche, vom Pfingstfeste und den ersten Katechesen angefangen bis hinein in die fünfziger Jahre. Inzwischen setzen bereits die großen paulinischen Briefe ein, welche die Christologie des Völkerlehrers und der christlichen Gemeinde während der fünfziger und sechziger Jahre ausgiebig darstellen. Noch hat Paulus seine Feder nicht weggelegt, da wird sie von den synoptischen Evangelisten aufgehoben, welche ihren Glauben und denjenigen ihrer Zeitgenossen ebenso bestimmt bezeugen, als sie, wie wir gesehen haben, Christi eigenes göttliches Selbstbewußtsein mit historischer

Treue wiedergeben. Und bald nach den Synoptikern tritt Johannes auf den Plan und gibt uns hart am Ende des Jahrhunderts nochmals als Apostel und Evangelist Rechenschaft von dem, „was von Anfang an war, was er mit eigenen Augen vom Worte des Lebens gesehen" und was er und seine Glaubensbrüder mit Herz und Mund bekannten vom wahren Gottessohn Jesus Christus.

I. Die Gottheit Jesu nach der Auferstehung.

Der ungläubige und der gläubige Thomas. — Echtheit des Thomasbekenntnisses. — Die Thomasepisode und der Glaube der Auferstehungsgemeinde. — Der Christusglaube und das christologische Bekenntnis der Auferstehungsgemeinde wurzelt im Leben, in der Lehre und im Bewußtsein Jesu selbst. — Die Form, in welche die erste Gemeinde ihren Glauben an die Gottheit Jesu kleidete: Jesus „Herr und Gott", „Herr und Messias". — Bedeutung des „Herrseins" und Ursprung des „Herr"-Namens Jesu. — Die christologische Offenbarung Jesu während der vierzig Tage nach der Auferstehung. — Das trinitarische Bekenntnis Jesu bei der Himmelfahrt.

Der bevorstehende Tod des Meisters war von jeher das Ärgernis des persönlichen Jüngerkreises Jesu gewesen. Sein Eintreffen schlug die Glaubensfreudigkeit und Glaubensgewißheit der Apostel vollends nieder. Mit der Auferstehung jedoch hielt, der Darstellung aller Evangelien zufolge, der Glaube siegreich und für immer seinen Einzug in ihre Herzen.

Nur einer zauderte, Thomas, der ungläubigste, der vollendete Kritiker unter den Aposteln. Er hatte den ersten Auferstehungserscheinungen nicht persönlich beigewohnt und blieb allen Berichten seiner Genossen gegenüber skeptisch: „Wenn ich nicht an seinen Händen das Mal der Nägel sehe und meine Finger in die Stätte der Nägel und meine Hand in seine Seite lege, so werde ich nicht glauben!"[1]

Acht Tage darauf waren die Jünger abermals beisammen und Thomas mit ihnen. Da kam Jesus bei verschlossenen Türen, stand in ihrer Mitte und sprach: „Friede sei mit euch!" Dann sagte er zu Thomas: „Lege deinen Finger hierher und siehe meine Hände, und reiche deine Hand her und lege sie in meine Seite, und sei nicht ungläubig, sondern gläubig!" Thomas antwortete und sprach zu ihm: „Mein Herr und mein Gott!" Jesus sprach zu ihm: „Weil du mich gesehen hast, Thomas, hast du geglaubt; selig, die nicht sehen und doch glauben!"[2]

Jeder Zweifel über den Sinn dieses Bekenntnisses ist ausgeschlossen. Zum erstenmal im Evangelium verleiht Thomas dem Heiland den Namen „Gott" schlechthin, nicht bloß Gottessohn, sondern unmittelbar und mit Nachdruck „Herr und Gott". Die

[1] Joh. 20, 25. [2] Joh. 20, 26—29.

Benennung „Herr", welche zum Gottesnamen hinzugefügt wird, ist durchaus nicht zufällig oder minderwertig. Wir werden bald an Hand eines reichen Materials den Nachweis erbringen,[1] daß die Benennung „Herr" im Munde der Jünger identisch ist mit „Adonaj, Jahwe", dem Eigennamen Gottes. Beide Ausdrücke zusammen stellen für den Israeliten den vollen, ganzen Gottesnamen dar: „Herr Gott, Jahwe Elohim, Κύριος ὁ θεός". Ein umfassenderes und markanteres Bekenntnis der Gottheit Jesu ist nicht denkbar als dieses: „Mein Herr und mein Gott". Und Jesus macht das Bekenntnis des Thomas zu dem seinigen, indem er es ausdrücklich bestätigt und jene selig preist, welche an seine Gottheit glauben, ohne den Evidenzbeweis des Geglaubten mit Augen sehen zu wollen.

So unzweifelhaft der Sinn des Thomasbekenntnisses ist, so sicher ist auch die Echtheit desselben. Von allen anderen Gründen abgesehen, findet es seine absolute Bestätigung in dem Christusglauben der ganzen Auferstehungsgemeinde, von welchem gleich die Rede sein wird. Deshalb wird es auch zumeist selbst von jenen liberalen Forschern, welche mit dem Johannesevangelium auf gespanntem Fuße stehen, als geschichtlich betrachtet. So bemerkt beispielsweise Johannes Weiß: „Unzweifelhaft echt ist es, wenn Joh. 20, 28 Thomas den Auferstandenen anredet: Mein Herr und mein Gott."[2]

Um so bemühender ist es darum, mitanzusehen, wie dieselben liberalen Kritiker entweder glatt über die Thomasszene hinweggleiten oder mit einem sentimentalen Stoßseufzer sich um den Kernpunkt des darin enthaltenen Bekenntnisses der Gottheit Jesu herumdrücken. So leistet sich beispielsweise Edmund Stapfer, der Dekan der protestantischen Fakultät zu Paris, nach Renanschem Muster folgende Erklärung: „In Gegenwart eines solchen Wesens, eines Wesens, das eine solche moralische Größe und ein solches Mitleid gehabt hat, das eine so absolute Überzeugung besessen hat, das so unerhörte Forderungen gestellt, eine so allseitige Hingebung gezeigt und eines so tiefen, so intensiven, so evident sicheren Lebens in Gott und durch Gott sich erfreut hat, ist das Wort des Thomas nicht zu stark und entschlüpft auch unseren Herzen und unseren Lippen. Auch wir brechen vor Jesus aus in diesen Ruf des Gehorsams und der Anbetung: ‚Mein Herr und mein Gott!'"[3] Man fragt sich unwillkürlich, wie Gelehrte von dem Rufe Stapfers im Ernst derartige Geständnisse ablegen und doch die Gottheit Jesu mit scheinbar vollem Ernste leugnen können! Das Rätsel findet einzig in den Worten

[1] S. unten: Die Gottheit Jesu in der Urkirche und Die Gottheit Jesu und Paulus.

[2] Christus. Die Anfänge des Dogmas, Tübingen, Mohr 1909, 29.

[3] Jésus-Christ pendant son ministère, 2. éd., Paris 1897, 351.

Stapfers eine Lösung, in denen er die individualistische Christologie des modernen liberalen Protestantismus hochpreist und dazu bemerkt: „Im Protestantismus macht sich jeder Gläubige selbst seine Christologie, weil jeder Gläubige die Gottheit Jesu Christi sich nach seiner Weise vorstellt, welche nicht die Weise seines Nachbars ist.“[1]

Die Thomasepisode spiegelt in blitzartiger Beleuchtung den Glauben der Jüngergemeinde wider vom Auferstehungsmorgen bis zum Himmelfahrtstage, an dem Jesus sich von dieser Erde verabschiedete und zum Vater zurückkehrte. Kein Zweifel, daß sich der Glaube der Jüngergemeinde auf gleicher Höhe hielt mit dem Glauben des Thomas. Denn wir dürfen nicht annehmen, daß der „ungläubige“ Apostel gläubiger gewesen sei als die gläubigen Jünger. Zudem, und das ist die Hauptsache, treten die Jünger, wie wir bald sehen werden, schon seit dem Pfingsttage mit dem Glauben an Jesus als den Messias und „den Herrn, Adonaj, Jahwe“ auf und verlangen dasselbe Bekenntnis von allen Neugläubigen. Sie schauten mithin bereits vorher in Jesus den Messias und Herrn, den Gottmessias, und es muß sich dieser Glaube fest entwickelt haben zwischen Ostern und Pfingsten.

Woher diese Wendung in der bis anhin teils ungläubigen, teils kleingläubigen Gesinnung der Jünger? Kein Zweifel, daß die Auferstehung selbst diese mächtige Glaubensstärkung hervorgebracht hat. Immer und immer wird von der Jüngergemeinde die Auferstehung als Hauptbeweis und Legitimation des Glaubens an den Herrn und Messias angerufen.[2] Jesus hatte ja immerfort seine Auferstehung als Bürge seiner persönlichen Offenbarung und Glaubensforderung hingestellt. Aber auch ohnedies hätten die Jünger sich niemals zu der Überzeugung erschwingen können, daß ein im Tode und Grabe verbliebener Mann der Messias und Herr der Welt sei. Darum war mit dem Tode Jesu jeder Halt und jede Hoffnung aus dem Herzen der Jünger gewichen[3] und kehrte erst mit dem Auferstehungsmorgen wieder. Wer der Messias und Herr sein wollte, mußte seine Macht über Tod und Welt an sich selbst dartun. Die Auferstehung erst wurde zum sicheren Unterpfande, daß Gottes Reich triumphiere, und daß der Herr die Anschläge der Menschen zur Vollziehung seiner Ratschlüsse leite.[4] Von diesen Erwägungen ausgehend, erblickten die Jünger in der Auferstehung nicht ein bloßes Wunder, auch nicht bloß das Hauptwunder, aus welchem sie die Wahrheit der mes-

[1] Stapfer, La mort et la résurrection de Jésus-Christ, 2. édit., Paris 1898, 340.

[2] Apg. 2, 24. 32; 3, 15; 4, 10; 10, 40; 13, 30 f.; 17, 31; 1. Kor. 15, 12 ff.; 1. Petr. 1, 3 ff. usw.

[3] Luk. 24, 21. [4] Apg. 4, 26 ff.

sianischen und göttlichen Selbstoffenbarung Jesu schlossen; sie betrachteten die Auferstehung vielmehr als unmittelbare Einsetzung in die Messias- und Herrenstellung selbst. Sie drücken diese Ansicht sogar in dem an die Juden gerichteten drastischen Satze aus: durch die Auferstehung habe Gott „den Jesus, den ihr gekreuzigt habt, zum Herrn und Messias gemacht".[1] Damit „ist nicht gesagt, daß er während seines Erdenlebens noch nicht der Christ oder noch nicht ein Herr gewesen sei, sondern nur, daß Gott ihn nun zu einer Stellung erhoben und zu einer Lebensgestalt verklärt habe, worin er sich als den Herrn und den Christ, der er schon vorher war, an seiner Gemeinde beweisen kann".[2]

In diesem Sinne behält Harnack recht, wenn er sagt: „Es gehört zu den sichersten geschichtlichen Tatsachen, daß nicht etwa erst der Apostel Paulus die Bedeutung des Todes Christi und die Bedeutung seiner Auferstehung so in den Vordergrund geschoben, sondern daß er mit dieser Anerkennung ganz auf dem Boden der Urgemeinde gestanden hat . . . Bereits für den persönlichen Jüngerkreis und die Urgemeinde galten sie als grundlegend. Man darf behaupten: die bleibende Anerkennung Jesu Christi hat hier ihren Halt empfangen. Auf dem Grunde jener beiden Stücke ist die ganze Christologie erwachsen."[3]

Unrichtig aber ist es, wenn man diese Tatsache so interpretiert, als beginne „die Christusreligion im engeren Sinne" erst mit der Auferstehung und nur infolge des Auferstehungsglaubens.[4] Nicht erst und nicht allein die Auferstehung hat den Glauben an Jesus als den Messias und Herrn begründet, sondern die Auferstehung in Verbindung mit dem bestimmten Bekenntnis, welches Jesus während seines Lebens abgelegt, daß er der Messias und Herr sei. Hätte Jesus nicht vor dem Tode den Jüngern diese Offenbarung gegeben und diesen Eindruck des Messias und Herrn auf sie gemacht, dann hätte auch die Auferstehung unmöglich jenen Glauben an seine Messianität und sein Herrsein hervorbringen können. Das ist so selbstverständlich, daß auch Johannes Weiß nicht umhin kann, zu gestehen: „Die Erscheinungen des Herrn, wie bedeutsam sie auch gewesen sein mögen, wären allein nicht imstande gewesen, den Glauben zu erzeugen, für den diese Menschen in den Tod gegangen sind . . . Sie müssen doch überzeugt gewesen sein, mit dieser Verkündigung im Sinne Jesu zu handeln . . . Der Glaube der ersten Jünger wurzelt nicht bloß

[1] Apg. 2, 36.

[2] Th. Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, 3. Aufl., Leipzig, Deichert 1908, 294 f.

[3] Harnack, Wesen des Christentums 97.

[4] So äußert sich Weinel, Paulus. Der Mensch und sein Werk, Tübingen, Mohr 1904, 108 f., und so will offensichtlich auch Harnack a. a. O. verstanden sein.

in den Ostererlebnissen, er geht hinter Golgatha zurück auf den Eindruck seiner Persönlichkeit . . . Der älteste Christusglaube reicht letztlich in das Leben Jesu zurück."[1]

So wurzelt der Christusglaube und das christologische Bekenntnis der Auferstehungsgemeinde im Leben, in der Lehre und im Bewußtsein Jesu selbst. Nicht bloß die positiv Gläubigen, denen die Auferstehung eine Tatsache ist, sondern auch und „vollends wer auf dem Boden der modernen Anschauung steht" und demgemäß die Auferstehung leugnet, muß, wie Johannes Weiß zugibt,[2] diese Erklärung des christologischen Jüngerglaubens annehmen. Eine andere Erklärung gibt es überhaupt nicht. Das Nachher setzt ein Vorher voraus, der Glaube der Gemeinde nach der Auferstehung weist hin auf die entsprechende Offenbarung Jesu vor seinem Tode. So wenig hilft es der liberalen Kritik, die Auferstehung und das gottmessianische Bewußtsein Jesu aus dem Evangelium zu streichen.

Damit haben wir die christologischen Anschauungen, wie sie sich bei der Jüngergemeinde nach der Auferstehung finden, im wesentlichen aufgezeigt und erklärt. Es muß jedoch noch eigens auf die Form hingewiesen werden, in welche damals und später der Glaube an die Gottheit Jesu zumeist gekleidet wurde. Thomas betete Jesus an unter der Formel: „Herr und Gott, Herr Gott, Jahwe Elohim." Auch die übrigen Jünger werden das vielfach so getan haben. Zumeist jedoch gebrauchen sie, wie aus den Schlußkapiteln der Evangelien und den Anfangskapiteln der Apostelgeschichte hervorgeht, die Anrede und Anrufung: „Messias und Herr." Bereits wurde betont, und es wird in den nächsten zwei Kapiteln eingehends dargetan werden, daß beide Bekenntnisformeln dasselbe besagen, bzw. daß der dem Heiland verliehene religiöse Titel „Herr" nicht mehr und nicht weniger besagt als Adonaj, Jahwe, der Eigenname Gottes. Derselbe steht im Alten Testament zumeist vor dem Wesensnamen Gottes („Herr Gott, Jahwe Elohim"), bedeutete aber auch für sich allein die wahre und einzige Gottheit unter besonderer Berücksichtigung der göttlichen Herrschaft, Hoheit und Erhabenheit über die Welt.[3] Warum bevorzugten die Jünger und ersten Christen diesen Ausdruck für die Gottheit Jesu, indes sie den Vater kurzweg Gott hießen?

Die nächstliegende Antwort ist wohl in dem Bewußtsein der Apostel zu suchen, daß dieser Titel die zu bezeichnende Sache am besten wiedergebe. Indem vom vollen Doppelnamen Gottes „Herr Gott" („Jahwe Elohim, Κύριος ὁ θεός") der erste auf den Sohn,

[1] Joh. Weiß, Christus, Tübingen, Mohr 1909, 10—12; ebenso derſ., Paulus und Jesus, Berlin, Reuther & Reichard 1909, 9.
[2] Paulus und Jesus 9.
[3] S. unten: Gottheit Jesu in der Urkirche S. 325—333.

der zweite auf den Vater angewendet wird, wird die Gottheit wie die Einheit beider absolut und unzweifelhaft ausgesprochen, ganz im Sinne der monotheistischen Formel des Alten Testaments: „Höre, Israel, der Herr Gott ist ein einiger Herr." Aber nicht bloß das.

Im Namen „Jahwe, Herr" fand auch der Beruf und die Tätigkeit Jesu als Gottmessias den richtigsten Ausdruck. Nach unseren früheren Darlegungen laufen alle Fäden der alttestamentlichen Messiaserwartung zusammen in dem Gedanken, daß der Messias als geistiger Stifter und Fürst des Gottesreiches über die ganze Welt herrsche, Herr sei. Geistige Weltherrschaft, göttliche Weltmacht, Welterlösung und Weltgericht sind die Großtaten und Hoheitstitel des Messiaskönigs. Bereits das war die untrüglichste Bürgschaft, daß der Messias mit Jahwe identisch sei, dessen unveräußerliche Rechte ja eben in jenem absoluten Herrsein gipfelten. Auf ihrer Höhe angelangt, verkündet denn auch die messianische Weissagung: „Der Herr, Jahwe selbst wird kommen und uns erlösen."[1]

Das hatten nun freilich die Jünger gerade so wenig fassen wollen, als die mit Jesus zeitgenössische Judenschaft selbst. Ihr längst verweltlichter Messianismus konnte sich beinahe unmöglich zum messianischen Ideale des Alten Testaments erschwingen. Gaben sie dem Meister auch den Herr-Namen, so verstanden sie denselben doch vorerst nur als Ausdruck der Ehrerbietung und Hochachtung und als Ersatz für die Anrede „Meister".[2]

Jesus selbst aber leitete sie immer deutlicher an, ihn in einem ganz anderen Sinne Herr zu nennen. Als Weltenrichter läßt er sich mit „Herr, Herr" anreden.[3] Und wie es nur einen Vater gibt, so, sagt er, sei auch er der eine und einzige Meister und Herr.[4] Dann vollzieht er — eine überwältigende, praktische Schulung — die Herrtaten Gottes in langer, immer mehr sich steigernder Reihenfolge: Krankenheilungen, Teufelaustreibungen, Totenerweckungen, Sündenvergebung. Hand in Hand damit offenbart er im Worte sein göttliches Herr-Bewußtsein, das er unmittelbar vor dem Tode in die Weissagung kleidet: „Ihr werdet den Menschensohn zur Rechten der Kraft Gottes sitzen und auf den Wolken des Himmels kommen sehen . . . mit großer Macht und Herrlichkeit."

Kein Zweifel, daß mit dem erwachenden und wachsenden Glauben der Jünger an die Messianität Jesu auch der Glaube an sein Herrsein erwachte und wuchs. Die Auferstehung gab ihnen den handgreiflichen Beweis für die Wahrheit, daß Jesus der „Messias

[1] Is. 35, 4.
[2] Vgl. Matth. 8, 25 mit Mark. 4, 38; Matth. 10, 24 f. und Joh. 13, 13 mit Matth. 9, 11 und 17, 23.
[3] Matth. 7, 21; vgl. 25, 37. [4] Matth. 23, 8 f.

und Herr" sei. Nicht sie hatten diese Hoheitstitel erfunden und auf Jesus angewandt, sondern Jesus hat sie dazu erzogen. Wie der Glaube der Auferstehungsgemeinde an Jesu wesenhafte Gottheit auf den Eindruck seiner Persönlichkeit und auf seine Offenbarung vor dem Tode zurückgeht, so geht auch diese spezielle Form, in welcher der Jüngerglaube auftritt, der Herr-Glaube, auf die lebensvolle Belehrung durch den Heiland zurück.

Auch nach der Auferstehung gehen die christologischen Lehren Jesu sichtlich darauf hinaus, seine wesenhafte Gottheit den Jüngern einzuprägen und zwar mit Vorliebe in der Form des göttlichen „Herrseins". Gottes- und Herrbewußtsein durchweht die bei der ersten Auferstehungserscheinung an Maria Magdalena gerichtete Botschaft: „Ich steige empor zu meinem Vater und eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott."[1] Der in ganz eigener Art und im Gegensatz zu den Menschen sich als Gottes Sohn weiß und das Bewußtsein hat, aus eigener Kraft und Herrlichkeit zum Vatergott emporsteigen zu können, muß selbst Gott und Herr sein.

Gottes- und Herrstimmung ist es, in welcher er am Auferstehungstage vor den zwei Emmausjüngern Schritt für Schritt die gesamte gottmessianische Verkündigung des Alten Testaments auf sich bezieht und beifügt: „All das mußte der Messias leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen."[2]

Seine Gottheit und sein Herrsein offenbart er am Osterabend, indem er die Vollmacht der Sündenvergebung, die höchste göttliche Herrgewalt, sich als eigen zuschreibt und dieselbe selbstherrlich auf die Apostel überträgt mit den Worten: „Empfanget den Heiligen Geist; welchen ihr die Sünden nachlassen werdet, denen sind sie nachgelassen, und welchen ihr sie behalten werdet, denen sind sie behalten."[3]

Gottes- und Herrglauben an seine Person bestätigt er acht Tage später bei den Elfen gefunden zu haben und verlangt er auch vom Zwölften, Thomas: „Sei nicht ungläubig, sondern gläubig . . . Mein Herr und mein Gott . . . Weil du mich gesehen hast, Thomas, glaubst du; selig, die nicht gesehen und doch geglaubt haben."[4]

Das Bekenntnis der Gottheit und des Herrseins entlockt er kurz darauf am See Tiberias dem Simon Petrus, den er veranlaßt, die frühere dreifache Verleugnung durch ein dreifaches Liebesbekenntnis zum Herrn gutzumachen und mit dem Bekenntnis der gottherrlichen Allwissenheit Jesu zu krönen: „Herr, du weißt ja alles", auch die verborgenen Tiefen meines Herzens.[5]

Als Herr und Gott schaltet Jesus, wenn er kraft eigener

[1] Joh. 20, 17. [2] Luk. 24, 26.
[3] Joh. 20, 22 f. [4] Joh. 20, 27—29.
[5] Joh. 21, 15—17.

persönlicher Gewalt den Geist seines Vaters zu senden verspricht — „Ich sende in euch den verheißenen Geist meines Vaters“[1] — und auf die Jünger seine eigene göttliche Macht überträgt, Wunder zu wirken in seinem Namen: „In meinem Namen werden sie Teufel austreiben, neue Sprachen reden, Schlangen aufheben, und wenn sie etwas Tödliches trinken, wird es ihnen nicht schaden; den Kranken werden sie die Hände auflegen, und sie werden gesund werden.“[2]

Aus seinem herrlich-göttlichen Bewußtsein heraus strömen schließlich in der Stunde der Himmelfahrt jene Hoheitsworte: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. So gehet denn hin und lehret alle Völker. Taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes. Lehret sie alles halten, was immer ich euch befohlen habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt.“[3]

Jesus ist Inhaber und Träger aller Macht, aller Herrschaft und aller Herrlichkeit im Himmel und auf Erden: das ist ja eben die volkstümlichste und zugleich wissenschaftlich reichste Umschreibung des Begriffes „Herr Gott“, „Jahwe Elohim“, die Umschreibung, welche insbesondere jedem Israeliten und Kenner des Alten Testaments geläufig und selbstverständlich war. Sogar Adolf Jülicher bemerkt dazu: „Wenn Matth. 28, 18 der Auferstandene von seinen Jüngern Abschied nimmt mit dem Worte: ‚Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden‘, nachdem er schon Matth. 3, 17 als Gottes geliebter Sohn verkündet worden war und mitten zwischen Taufe und der letzten Ansprache an die Seinigen ihnen Matth. 11, 27 anvertraut hatte, daß ihm sein Vater alles übergeben habe — was ist das anders als das Bekenntnis des Paulus zu dem allmächtigen Gottessohn?“[4]

Und indem Jesus sein irdisches Dasein beschließt und seine Offenbarung vollendet „im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes“, stellt er sich auf eine Stufe mit Gott dem Vater und dem Hl. Geiste. Er schließt sich mit dem Vater und dem Heiligen Geiste in die eine geheimnisvolle Dreiheit, deren einzelne Personen die gleiche göttliche Hoheit und Wirksamkeit und Wesenheit besitzen und ebendeshalb in derselben göttlichen Einheit bestehen: „Im Namen (nicht in den Namen) des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes“. Und wenn er im Augenblicke seiner Rückkehr zum Vater und zum Hl. Geiste verspricht, dennoch für alle Zeiten bei den Seinen und mit den Seinen auf Erden zu bleiben, so beweist er damit eben, daß er über Zeit und Raum erhaben, ewig und allgegenwärtig ist, und daß er seiner Gottheit nach vor aller Zeit im Schoße der Heiligen Dreifaltigkeit existiert hat, in den er jetzt der Gottheit und Menschheit nach eingeht.

[1] Luk. 24, 49. [2] Mark. 16, 17 f.
[3] Matth. 28, 18—20. [4] Jülicher, Paulus und Jesus 30.

So hält Jesus beim Abschied von der Welt und bei seiner Erhöhung und seinem Heimgang zum Himmel jede bloß menschliche und geschöpfliche Auffassung seiner Person, seiner Messianität, seines Herrseins und seiner Gottessohnschaft fern.[1]

II. Die Gottheit Jesu in der Urkirche.

Die Christologie der Apostelgeschichte. - Jesus der Messias und Gottessohn. -- Jesus „der Herr". Die religiöse Bedeutung dieses Titels nach hellenischem, jüdischem und christlichem Sprachgebrauch. - Die Apostelgeschichte stellt den „Κύριος" Jesus auf eine Linie mit dem „Herrn Gott". — Anbetung und Anrufung des „Herrn" Jesus in der Urkirche. - Die zentrale und göttliche Stellung des „Herrn" Jesus im ganzen religiösen Leben der ältesten Christen. — Die christliche Urgeschichte in der Apostelgeschichte richtig und treu wiedergegeben. - Historische Treue der Apostelgeschichte bezüglich der christologischen Anschauungen und insbesondere bezüglich der „Herr"-Christologie. Der Glaube der Urkirche an die Gottheit Jesu geht auf das göttliche Bewußtsein und auf die Sohngottesoffenbarung des Heilandes selbst zurück.

1. Darstellung der Apostelgeschichte.

Wie die Urboten des Evangeliums ihres Lehrauftrags bezüglich der Person Jesu sich entledigten und wie die Urkirche ihren Christusglauben auffaßte, ist uns glücklicherweise genau bekannt. Der Arzt und Evangelist Lukas erzählt es uns in seiner Apostelgeschichte. Darin zeichnet der älteste Geschichtschreiber der jungen Kirche das Christusbild nach den Reden und Taten der Apostel, angefangen vom Pfingstfeste bis gegen Ende der ersten christlichen Generation. Die Apostelgeschichte schließt ab mit der ersten römischen Gefangenschaft des hl. Paulus, welche sehr wahrscheinlich 58/59, spätestens 60 n. Chr. begann.[2] Indes entfällt nur der zweite Teil des lukanischen Buches[3] auf die fünfziger Jahre. Der erste, weitaus größere Teil umfaßt nur die nächsten zwanzig Jahre nach dem Tode des Heilandes. Auf diesen ältesten Abschnitt der Apostelgeschichte stützen wir uns im folgenden hauptsächlich, da die Periode der fünfziger Jahre noch eigens an Hand der paulinischen Schriften zur Darstellung gelangen wird. Und zwar legen wir das größte Gewicht auf die ersten neun Kapitel der Apostelgeschichte, welche gleich mit dem Pfingstfeste einsetzen, sämtlich im Todesjahr Jesu

[1] Zur Echtheit des trinitarischen Textes Matth. 28, 19 vergleiche, von den Einleitungswerken ins Matth.-Ev. abgesehen, Lepin, Jésus, Messie et Fils de Dieu, 3. édit., Paris 1906, 334 ss.

[2] S. Kellner, Wann waren Petrus und Paulus in Rom? Katholik 1887, 11-38; P. Schanz, Das Jahr der Gefangennahme des hl. Apostels Paulus, Histor. Jahrb. 1887, 199-222; Ad. Harnack, Chronologie der altchristl. Literatur I, Leipzig 1897, 233—239; Belser, Zur Chronologie des Paulus, Theol. Quartalschr., Tübingen 1898, 353—379; Fr. X. Pölzl, Der Weltapostel Paulus, Regensburg 1905, 431—452.

[3] Der erste Teil der Apg. schließt mit c. 15, 35; dann folgt eine Überleitung zum zweiten Teil, der mit c. 16, 6 anhebt.

und im unmittelbar darauffolgenden Jahre spielen[1] und insbesondere die Urkatechesen des Petrus, Stephanus und Philippus enthalten.

Da ist es nun von größtem Interesse, zu sehen, daß diese Altjünger genau so vorgehen, wie einst der Meister selbst. Der jüdischen Zuhörerschaft gegenüber, an welche ihr Wort zuvörderst erging, heben sie mit aller Kraft hervor, daß Jesus der im Alten Bunde verheißene Messias sei: „So wisse denn das ganze Haus Israel unfehlbar gewiß, daß Gott ihn zum Herrn und Messias gemacht hat, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt."[2] Das ist der Grundton sämtlicher Katechesen der allerersten Tage.[3]

Zum Beweise der wahren Messianität Jesu berufen sich die Boten auf die Wunder, welche der Mann von Nazareth gewirkt und welche vielen Zuhörern vom Sehen und Hören bekannt waren: „Jesus von Nazareth, ein Mann, dem Gott unter euch Zeugnis gab durch Machterweise, Wunder und Zeichen, welche Gott durch ihn in eurer Mitte wirkte, wie ihr auch selbst wisset."[4] Insbesondere heben sie als wichtigstes Moment hervor, daß der Messias Jesus durch Leiden, Tod und Auferstehung in seine messianische Herrlichkeit eingegangen sei.[5] Stetsfort wird betont, daß Jesus zum Herrn und Messias geworden oder von Gott gemacht worden sei. Nicht als wäre er während seines Lebens kein Herr und Messias gewesen, sondern daß er jetzt zu einer Stellung erhoben und zu einer Verklärung gelangt sei, worin er sich endgültig und am offenbarsten als Herr und Messias beweist gegenüber der Welt und erweist gegenüber seiner Gemeinde.

Daran anknüpfend verkündeten die Urboten aber auch die Gottessohnschaft Jesu. Schon in der Pfingstkatechese und in der darauf folgenden Verteidigungsrede vor Gericht sagt Petrus: „Der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott unserer Väter hat seinen Sohn Jesus verherrlicht, welchen ihr überliefert und vor dem Angesichte des Pilatus verleugnet habt . . . Euch zuerst hat Gott seinen Sohn erweckt und gesandt . . . Es sind in Wahrheit Herodes und Pontius Pilatus mit Heiden und den Stämmen Israels verbunden und zusammengekommen wider deinen heiligen Sohn Jesus, den du gesalbt hast . . . Zeichen und Wunder geschehen durch den Namen deines heiligen Sohnes Jesus."[6] Phi-

[1] Harnack, Die Chronologie der altchristl. Literatur I, 237 setzt die in Apg. 9 berichtete Bekehrung und erste Tätigkeit Pauli noch in das Jahr 30. Andere Forscher nehmen teilweise einen etwas größeren Abstand an zwischen dem Tode Jesu und der Bekehrung Pauli.

[2] Apg. 2, 36. Pfingstrede des Petrus.

[3] Apg. 3, 18; 5, 42; 9, 20. 22; 17, 3; 18, 5. 28 usw.

[4] Apg. 2, 22. Pfingstrede des Petrus.

[5] Apg. 2, 36; 4, 27; 10, 39; 13, 23—37.

[6] Apg. 3, 13. 26; 4, 27. 30. Der griechische Text des Lukas übersetzt allerdings die aramäischen Worte Petri an diesen vier Stellen nicht mit υἱός (Sohn), sondern mit παῖς, was wohl in erster Linie „Kind, Sohn"

lippus verlangt den Glauben an „den Sohn Gottes Jesus" als Grundbedingung zur Taufe.[1] Der Glaube an Jesus, den Sohn Gottes, bildet einen wesentlichen Bestandteil des Evangeliums, wie es vom neubekehrten Völkerlehrer verkündet ward. Sofort nach seiner Bekehrung predigt derselbe „in den Synagogen Jesus, daß dieser der Sohn Gottes ist".[2] Er betont, daß von Jesus „auch im zweiten Psalme geschrieben steht: ‚Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt.'"[3]

Jesus, der Messias und Sohn Gottes, sind also zweifellos Angelpunkte der urkirchlichen Christologie. Ebenso sicher läßt sich nachweisen, daß man die Ausdrücke Messias und Gottessohn nicht in menschlichem Ausmaß auf Jesus anwandte, sondern im Sinne von Gottmessias, wesenhaftem Gottessohn, Gottmensch Jesus.

Wohl wird in den Reden der Apostelgeschichte auch das Menschliche an Jesus stark betont. Die Reden der Urboten schildern ihn als einen Mann, dem Gott durch Zeichen und Wunder Zeugnis abgelegt hat und den er mit göttlichem Geist und göttlicher Kraft für sein Wirken salbte und weihte.[4] Von demselben „Mann" wird aber auch versichert, daß er „der Urheber des Lebens"[5] sei, derjenige, der das natürliche wie übernatürliche Leben in sich trägt und es andern mitteilt; daß in ihm „allein Heil sei, und daß den Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben sei, durch den wir selig werden könnten";[6] daß „alle, die an ihn glauben, durch seinen Namen Vergebung

---

bedeutet, aber auch „Diener, Knecht" bedeuten kann. Doch steht fest, daß im Bibel- oder Septuaginta-Griechisch παῖς mit Vorliebe statt υἱός gebraucht wird, wo vom Messias die Rede ist, so z. B. schon im Weisheitsbuche 2, 13 verglichen mit 2, 16 und 2, 18. Aber auch in der außerbiblischen Literatur des 1. Jahrh. n. Chr. heißt Jesus bisweilen ὁ παῖς τοῦ θεοῦ, wo unzweifelhaft „Sohn Gottes" verstanden werden will. So in der Apostellehre 9, 2. 3; 10, 2 und im Korintherbriefe des Klemens Rom. 59, 2—4. Nun steht aber Lukas, der Verfasser der Apg., von allen neutest. Schriftstellern „der LXX-Bibel in seiner Sprache weitaus am nächsten; er lebte in der griechischen Bibel" (Harnack, Lukas der Arzt 120 f. Anmerk. 2) und die Apostellehre wie der Klemensbrief sind beinahe gleichzeitig mit der Apg. entstanden. Wo also in letzterer der Messias Jesus „ὁ παῖς τοῦ θεοῦ" genannt wird, ist jedenfalls zu übersetzen „Sohn Gottes". Das um so mehr, als an zwei der betreffenden vier Stellen vom Heiland göttliche Dinge ausgesagt werden. Apg. 4, 30 sagt Petrus, daß „Zeichen und Wunder geschehen durch den Namen des heiligen Sohnes (παιδός) Gottes Jesus." Ebenso Apg. 3, 16, nachdem Jesus unmittelbar vorher Apg. 3, 13 „der Urheber des Lebens" genannt worden. Die Peschita hat deshalb das auf Jesus lautende παῖς an allen vier genannten Stellen der Apg. mit „Sohn" wiedergegeben.

[1] Apg. 8, 37. Diese Stelle ist allerdings textkritisch nicht ganz gesichert.
[2] Apg. 9, 20: ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.
[3] Apg. 13, 33.
[4] Apg. 2, 22; 10, 38.
[5] Apg. 3, 15. [6] Apg. 4. 12.

der Sünden erlangen",[1] daß er „der Richter der Lebendigen und der Toten sei".[2] In solchen Ausdrücken kann man von keinem, auch noch so begnadigten und bevorzugten Menschen sprechen; diese Sprache eignet nur der Gottheit.

Neben der Messianität und Gottessohnschaft wird in der Apostelgeschichte, und zwar bereits in der Pfingstrede Petri das Herrsein Jesu fortwährend betont. Von allen Urboten und von der gesamten Urkirche erhält Jesus durchweg den Namen „Kyrios, Herr". „Der Herr", „Der Herr Jesus Christus", „Unser Herr", „Unser Herr Jesus Christus" — fast auf jeder Seite begegnen uns diese Anreden. Kyrios ist der Eigenname Jesu Christi. Davon kann sich jeder überzeugen, der nur einmal die Apostelgeschichte durchblättert hat, um von jenen Schriften des Neuen Testamentes, in welchen sich mehr die Verhältnisse der zweiten Generation widerspiegeln, ganz zu schweigen.

Was bedeutet nun in der Apostelgeschichte das Christo erteilte Prädikat „Kyrios, der Herr"? Wir haben den Sinn desselben bereits früher[3] vorweggenommen und uns anheischig gemacht, an dieser Stelle den Beweis für unsere Interpretation des Herr-Namens zu erbringen.

An sich ist das Wort „Herr" eine Anrede, welche nichts Übermenschliches oder auch nur Außergewöhnliches besagt. Genau wie in unseren Sprachen kann es im Munde des Semiten[4] wie des Griechen[5] als Höflichkeitsform gegenüber seinesgleichen oder als Zeichen der Ehrfurcht und Unterwürfigkeit gegen Höherstehende gebraucht werden. Kein Zweifel, daß Jesus in seinem Erdenleben von Leuten, die in ihm nur einen gewöhnlichen Menschen und Lehrer sahen, in diesem Sinne als Herr angesprochen wurde.

Mit dieser einfachen Anrede jedoch hat die Bezeichnung Jesu als „Herr" bei den ersten Christen nichts zu tun. Sie erscheint hier sofort und ständig als Eigenname von ausschließlich religiöser Bedeutung. Was sie damit ausdrücken wollten, müssen sie aus dem hellenischen, jüdischen und christlichen Sprachgebrauch jener Zeit erschließen.

Die hellenischen Zeitgenossen des ältesten Christentums erteilten den Namen Kyrios ihren Göttern, und zwar verbanden sie damit

[1] Apg. 10, 43. [2] Apg. 10, 42.
[3] Oben S. 321 f.
[4] Matth. 13, 27; 21, 30; 25, 11; Joh. 4, 11; 20, 15.
[5] Bei Epiktet wird der Arzt von seinem Kranken (diss. II, 15, 5; III, 10, 15), der Wahrsager von dem, der ihn befragt (II, 7, 9), der Rhetor von seinem Verehrer (III, 43, 19) als Herr angeredet. Im Briefstil erhält der Vater von seinem Sohne, der Verwandte von seinen Verwandten, der Vorgesetzte von seinem Untergebenen oft die Titulatur „Herr". Vgl. die Urkunden bei Adolf Deißmann, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenisch-römischen Welt, 2. und 3. Aufl., Tübingen, Mohr 1909, 122. 125. 133. 152. 155.

die Idee von besonderer göttlicher Macht und Herrschergewalt. Demgemäß heißt der gottesfürchtige Fromme, der sich einen Gott zu seinem besonderen Beschützer und Patron erkoren hat, ihn seinen Kyrios, Herrn.[1] Sofern die römischen Kaiser sich den Göttern gleichsetzen ließen, nahmen auch sie den Titel Kyrios, Dominus in Anspruch. Augustus und Tiberius lehnten zwar die göttliche Bezeichnung ab. Ihre Nachfolger jedoch ließen sich häufig genug als „Domini" titulieren und zwar stets im Zusammenhang mit den auch den lebenden Kaisern erwiesenen göttlichen Ehren.[2]

Indem also die Christen Jesus als ὁ Κύριος bezeichneten und verehrten, stellten sie ihn nicht bloß als den einen und einzigen Gott und Herrn den Göttern und Herren des Heidentums entgegen, sondern sie setzten Christus auch insbesondere „als den wahren göttlichen Herrn dem ‚Gotte und Herrn' auf dem römischen Kaiserthrone entgegen".[3] Somit bedeutet die Belehnung Christi mit dem Titel Kyrios schon im Lichte der profanen Zeitgeschichte eine Anerkennung der Gottheit Jesu.

Wir sind aber nicht hierauf allein angewiesen. Die ersten Christen lehnten ihren Ausdruck Kyrios wohl an den gemeinen hellenischen Sprachgebrauch an; indes hatte derselbe seinen Ursprung auf alttestamentlich-jüdischem Gebiete und entnahm von daher auch seinen sehr bestimmten Sinn. Der göttliche Eigenname Jahwe galt den nachexilischen Juden als ein Wort, welches man seiner unendlichen Hoheit und Heiligkeit halber weder aussprechen soll, noch aussprechen kann. Wo immer deshalb der „unaussprechliche Name" Jahwe im Bibeltext erscheint, wird er mit den Vokalen des Wortes Adonaj versehen und auch Adonaj, „Herr" gesprochen. Adonaj, Herr ist mithin gleichbedeutend mit Jahwe, Gott.[4]

In in der Septuaginta, der jüdisch-hellenischen Übersetzung des Alten Testamentes, werden beide Namen, Jahwe und Adonaj, korrekt und konsequent wiedergegeben mit „Kyrios, Herr". Und überall, wo im Urtexte Jahwe ha elohim steht, übersetzt die Septuaginta echt jüdisch und echt alttestamentlich mit Κύριος ὁ θεός, d. h. Herr, der Gott. Kyrios ist mithin der eigentliche Eigenname des wahren Gottes: weder ein palästinischer, noch ein hellenistischer Jude verstand je unter der religiösen Bezeichnung „Herr, unser Herr" etwas anderes als: der eine, wahre Gott.

Die Apostelgeschichte läßt keinen Zweifel übrig, daß die älteste

---

[1] Belege bei Deißmann, Licht vom Osten 122 f. 128 f. 264 ff.

[2] S. Gustaf Dalman, Die Worte Jesu 271; Deißmann a. a. O. 114 ff. 265. 274.

[3] Gustaf Dalman a. a. O. 271 f.; Deißmann a. a. O. 233 ff.

[4] Vgl. G. Hollmann, Welche Religion hatten die Juden, als Jesus auftrat? Halle 1905, 26 f.

Kirche sich diesem Sprachgebrauche anbequemte, indem sie Christus Kyrios, Herrn nannte. An den 110 Stellen, an welchen der Kyrios in der Apostelgeschichte uns begegnet, geht die Bezeichnung vielleicht beiläufig zum Dritteil unmittelbar auf Gott, zu einem Dritteil unmittelbar auf Jesus Christus, zu einem Dritteil auf Gott oder auf Jesus Christus. Der Ausdruck wird offensichtlich unterschiedslos von Gott und von Jesus gebraucht. Beispielsweise treffen wir Apg. 11, 20. 21 den Beinamen Kyrios dreimal. Das erstemal wird er von Jesus, das zweite- und drittemal wohl von Gott und Jesus zugleich ausgesagt. Sehr oft ist es unmöglich zu entscheiden, ob der Name „Herr" sich direkt auf Gott oder auf Jesus oder auf beide beziehe; unvermerkt gleitet die Rede vom einen auf den andern.[1] Gerade das ist ein deutlicher Beweis, wie sehr der Herr Jesus mit dem Herrn Gott zusammengestellt wird.

An manchen Orten wird überdies durch weitere Beifügungen ausdrücklich nahegelegt, daß dem Heiland die Benennung „Kyrios, Herr", als durchaus göttlicher Eigenname zukomme. Der Herr Jesus heilt durch Petrus den Gichtbrüchigen.[2] Der Herr Jesus schlägt und bekehrt den Saulus.[3] Im Namen des Herrn Jesus und durch die Kraft des Herrn Jesus wirken die Jünger alle ihre Wunder.[4] Im Namen des Herrn Jesus erteilen sie die Taufe zur Vergebung der Sünden.[5] Der Glaube an den Herrn Jesus und die Gnade des Herrn Jesus machen selig.[6] Für den Namen des Herrn Jesus Christus geben die Jünger ihr Leben hin.[7] Dem Herrn Jesus übergibt Stephanus im Tode seinen Geist,[8] genau so, wie der sterbende Heiland seinem Vater.[9] Der Herr Jesus ist „der Urheber des Lebens"[10] und „der Herr des Universums".[11]

Dieses Herrsein und diese Herrschaft sind also unmittelbar göttliche Attribute. Sie enthalten genau das, was im Alten und Neuen Bunde als das Kennzeichen der wahren Gottheit angeschaut wird: Gott ist der Jahwe, Adonaj, Κύριος, d. h. der höchste und unumschränkte Herr und Herrscher des Himmels und der Erde. Indem die Urboten seit dem ersten Pfingstfeste schon als Kardinalpunkt des Evangeliums verkünden: „So wisse denn das ganze Haus Israel unfehlbar gewiß, daß Gott ihn zum Herrn und Messias gemacht hat, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt,"[12]

---

[1] Vgl. Apg. 2, 47; 9, 28. 31.
[2] Apg. 9, 34.
[3] Apg. 9, 5—27.
[4] Apg. 3, 6. 12 ff.; 4, 7—12; 16, 18; 19, 13.
[5] Apg. 2, 38; 10, 48; 19, 5.
[6] Apg. 15, 11; 16, 31.
[7] Apg. 15, 26; 21, 13.
[8] Apg. 7, 59.
[9] Luk. 23, 46.
[10] Apg. 3, 15.
[11] Apg. 10, 36.
[12] Apg. 2, 36.

stellen sie den Herrn Jesus Christus auf eine Linie mit dem Herrn Gott.[1]

Es ergibt sich das noch aus einem anderen, sehr wichtigen Gesichtspunkt, nämlich aus der Stellung, welche der „Herr" Jesus Christus einnimmt im innerlich religiösen Leben der ersten Christen. Die Christen waren von Anfang an bekannt als „Anrufer des Namens Jesu" und „Anbeter des Herrn Jesus". Ohne die Anbetung des Vaters zu beeinträchtigen — diese war ja eins mit der Anbetung des Sohnes —, gingen die Urchristen vom alttestamentlichen Kultus Jahwes über zum Kultus des „Herrn" Jesus. Wohl nahmen die Apostel in Jerusalem noch teil am Gottesdienste Israels und besuchten zu den üblichen Gebetsstunden den Tempel, um mit ihrem Volk und für ihr Volk zum Gott ihrer Väter zu beten.[2] Aber neben diesem gemeinsamen Band, welches die Christen noch mit den Juden verknüpfte, brachten erstere ihre besondere Gotteserkenntnis auch im Kultus zum unzweideutigen Ausdruck. Es geschah das durch die Anbetung und Anrufung des Herrn Jesus. Dieser stand von jeher im Mittelpunkte der spezifisch christlichen Religion und Religiosität.

An Saulus ergeht bei seiner Bekehrung zuerst das Gebot des Jüngers Ananias, den Namen des Herrn Jesus anzurufen als Grundbedingung zur Taufe und Sündenvergebung.[3] Ja, noch hatte sich Saulus nicht zum Herrn bekehrt, als die Christen zu Damaskus wie zu Jerusalem schon den Namen des Herrn Jesus anriefen und die Gesamtheit der Gläubigen mit Rücksicht auf diese Anbetung einfach die Leute genannt wurden, welche den Namen des Herrn Jesus anrufen.[4] Und noch früher betet der sterbende Stephanus für sich und für seine Mörder zum Herrn Jesus, ganz ähnlich, wie Jesus selbst am Kreuze zu seinem Vater gebetet hatte: „Herr Jesu, nimm meinen Geist auf!" „Herr Jesu, behalte ihnen ihre Sünde nicht!"[5] Ja, bereits am Pfingstfeste

[1] Daß das Urchristentum mit dem Kyriostitel dem Heilande den alttestamentlichen Jahwekult entgegenbrachte, gesteht auch W. Bousset (Kyrios-Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen bis Irenäus, Göttingen 1913, 2. Aufl. 1921). Mit den „religionsgeschichtlichen" Hypothesen Boussets über die Entstehung des Glaubens an Kyrios-Christos brauchen wir uns um so weniger auseinanderzusetzen, als sie sogar von Wernle (Jesus und Paulus. Antithesen zu Boussets Kyrios-Christos, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche XXV, 1—92) entschieden abgelehnt und widerlegt wurden, trotzdem Wernle (S. 38) betont, daß er nicht „als Apologet der Tradition und des Wunders" gelte und auftrete. Auch Ad. Harnack (Theologische Literaturzeitung 47. Jahrgang 1922, S. 146) widerspricht der „undurchführbaren Grundlinie der Forschung Boussets".

[2] Apg. 3, 1; 22, 17. Vgl. des Hegesippus Erzählung über das unermüdliche Beten des Jakobus im Tempel bei Eusebius H. E. II, 23, 6.

[3] Apg. 22, 16. [4] Apg. 9, 14. 21.

[5] Apg. 7, 59. 60.

wendet Petrus die Worte des Propheten Joel: „Wer den Namen des Herrn anrufen wird, soll selig werden" auf Jesus an. Denn die Rede, welche der Apostelfürst an diesen prophetischen Text anschließt, klingt in den einen Gedanken aus, daß Jesus Christus der Herr ist, in dessen Namen Vergebung der Sünden, Heil und Seligkeit ist.[1] Zweifelhaft ist, ob Jesus oder Gott der Herr ist, zu welchem die Apostel vor dem Pfingstfeste beteten und sprachen: „Du, o Herr, der du die Herzen aller kennst, zeige an, welchen von diesen beiden du erwählet hast."[2]

Wie wir sehen, bleiben die Urchristen nicht etwa stehen bei einer begeisterten Verehrung und Verherrlichung ihres Meisters. Nein, sie übertragen auf diesen die eigentliche Anrufung Gottes, die Anbetung, welche nur dem Allerhöchsten gebührt und gezollt wird. Sie beten zum Herrn Jesus und erwarten von ihm Erhörung, Gnade, Verzeihung der Sünden wie von Gott selbst.

Von dieser zentralen und durchaus göttlichen Stellung des Herrn Jesus im religiösen Leben und Beten der ältesten Christen sind selbst entschiedenste Gegner der Gottheit Jesu überzeugt und überrascht. Johannes Weiß z. B. spricht sich darüber folgendermaßen aus: „Um zu erläutern, was für die alten Christen der Gebrauch des Namens ‚Herr' religiös besagte, dazu müßte man das ganze Neue Testament ausschreiben. Denn in der Formel ‚unser Herr Jesus Christus' ist die urchristliche Religion im Kern enthalten. Gehorsame Beugung, Ehrfurcht und heilige Scheu, ihn zu verletzen, das vollkommene Gefühl der Abhängigkeit in allen Dingen . . . Dankbarkeit und Liebe, Vertrauen, kurz alles, was der Mensch der Gottheit gegenüber empfinden kann, das kommt in diesem Namen zum Ausdruck . . . Dies Nebeneinanderschauen von Gott und Christus, das genau dem Zusammenthronen beider entspricht, ist für die urchristliche Frömmigkeit bezeichnend. Wie die Christen ‚Abba, Vater' rufen und zu ihm beten, so kann kein Zweifel sein, daß sie auch zu Christus im eigentlichsten Sinne des Wortes gebetet haben, nicht nur in huldigender Anbetung, sondern auch in der Form der Bitte. Von dieser Anrufung des Herrn haben wir . . . einzelne Proben. Aber solche Gebete sind sicher unendlich viel häufiger gewesen. Die Christen stehen also tatsächlich zu Christus wie zu Gott . . . Der Augenblick, wo der erste Christ sein Gebet zu dem erhöhten Christus emporgeschickt hat, ist die Geburtsstunde derjenigen Religion, die bis heute vielen Christen als das wahre und einzig berechtigte Christentum erscheint. Andere moderne Christen mögen für ihre Person das Gebet zu Christus ablehnen und für eine Verirrung erklären — der Historiker muß sagen, daß das Christentum von

[1] Apg. 2, 21—38. [2] Apg. 1, 24.

den frühesten Anfängen an neben dem Gottvaterglauben auch die Christusverehrung als die ihm völlig natürliche Form der Religion betätigt hat."[1]

Wie Johannes Weiß anerkennen eine Anzahl der bedeutendsten protestantischen Forscher verschiedener Richtung, daß „der Herr Jesus Christus" im Zeitalter der Urapostel und der Urkirche in jeder Hinsicht Gott gleichgestellt wird. So Gustaf Dalman,[2] G. B. Stevens,[3] B. Weiß,[4] K. Müller,[5] Ed. v. Hartmann[6] und Theodor Zahn.[7]

Jesus Christus wurde also seit dem Gründungstage der Kirche an Stelle Jahwes verehrt, angerufen und angebetet, und dieser praktischen Anerkennung der Gottheit Christi verleihen die Urchristen prägnanten und bestimmten Ausdruck, indem sie den Namen Jahwe, Adonaj, Kyrios, Herr auf Jesus übertragen. Das ist die Christologie der Apostelgeschichte.[8]

2. Geschichtlichkeit dieser Darstellung.

Um den ungeheuren Eindruck dieser Tatsache abzuschwächen oder womöglich auszuschalten, nimmt man natürlich wieder Zuflucht zum stereotypen Ausweg: die Apostelgeschichte sei verhältnismäßig spät geschrieben worden, und es sei fraglich, inwieweit uns Lukas darin das Christusbild der ältesten Generation zeichne und inwieweit dasselbe bereits durch den Glauben der späteren Jahrzehnte übermalt sei. Dieser Vorhalt, welcher betreffs der neutestamentlichen Schriften im allgemeinen schon früher widerlegt wurde, ist insbesondere rücksichtlich der Auffassung der Person Jesu in der Apostelgeschichte durchaus unbegründet.

Kein Geringerer als Adolf Harnack, der Führer der liberalprotestantischen Schule, hat neulich in drei meisterhaft angelegten und durchgeführten Monographien die Rechtfertigung der Apostelgeschichte gegenüber der unerhörten Anschuldigung seiner eigenen Gesinnungsgenossen unternommen.[9] Das Vorgehen der letzteren

---

[1] Joh. Weiß, Christus, Tübingen 1909, 24 f. Vgl. dazu die prächtige Abhandlung von Th. Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, 3. Aufl., Leipzig, Deichert 1908, 271—308: „Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel".

[2] Die Worte Jesu 271 f.

[3] The Theology of the N. Test., London 1901, 266 f.

[4] Lehrbuch der biblischen Theologie des N. Test., Berlin 1903, 133.

[5] Unser Herr, in: Biblische Zeit- und Streitfragen 1906, 133.

[6] Das Christentum des N. Test., Sachsa im Harz 1905, 178.

[7] A. a. O. 275 ff.

[8] Vgl. noch Mangenot, Jésus, Messie et Fils de Dieu dans les Actes des Apôtres, Paris, Bloud 1908.

[9] Ad. Harnack, Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte, Leipzig, Hinrichs 1906; Die Apostelgeschichte, Untersuchungen, Leipzig, Hinrichs 1908; Neue Untersuchungen zur Apg. und zur Abfassung der synoptischen Evangelien, Leipzig, Hinrichs 1910.

schildert er mit den Worten: „Das Buch gilt als eine verhältnismäßig späte und buntscheckige Kompilation, an der der Redaktor einen geringen, jedenfalls aber einen schlimmen Anteil hat; die Wirstücke sind nicht Eigentum des Verfassers, sondern Exzerpt aus einer Quelle oder gar schriftstellerische Fiktion; geschichtliche Verstöße sind ebenso zahlreich wie Risse und schlecht verdeckte Nähte; das Bild des Paulus ist tendenziös oder aus Unkenntnis verzeichnet, die Schilderung in den ersten Kapiteln kaum mehr als ein Phantasiegemälde, Petrus ist paulinisch, Paulus petrinisch dargestellt — doch wer zählt die Vorwürfe alle, die wider das Buch erhoben worden sind! Und wenn es nur noch greifbare Vorwürfe wären! Aber nachdem ein nicht geringer Teil von ihnen endgültig widerlegt worden ist, hat man es fast mehr mit einem allgemeinen Mißtrauen gegen das Buch, mit luftigen Einfällen und vornehmer Ablehnung zu tun als mit bestimmten Einwürfen, am meisten aber mit den Früchten der heillosen Methode, an den Spinnefaden einer einzelnen Beobachtung ganze Lasten zu hängen und bei einem neutestamentlichen Schriftsteller keine Schwäche, keine Unkenntnis zuzulassen, sie vielmehr als Sprengstoff zu benützen, um das ganze Buch in die Luft zu sprengen."[1]

Es ist in der Tat erstaunlich, mit welcher Heftigkeit bis auf die jüngsten Tage gegen die Apostelgeschichte vorgegangen wurde einzig und allein, weil ihr Inhalt, und zwar zunächst ihre Christologie den liberalen Kritikern ein Dorn im Auge war.

Um mit diesem Inhalt der Apostelgeschichte nach Wunsch umspringen zu können, durfte vor allem nicht Lukas, der Apostelschüler, ihr Verfasser sein, trotzdem die einstimmige christliche Tradition, die bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts zurückverfolgt werden kann, sich für Lukas ausspricht; trotzdem Forscher wie Credner, B. Weiß, Klostermann, Zahn, Renan, Ramsay, Hawkins, Blaß und viele andere — von den Katholiken ganz zu schweigen — das Vollrecht dieser Tradition bewiesen, und trotzdem die Liberalen nicht einen stichhaltigen Grund dagegen erheben konnten, leugneten sie fast einstimmig von Königsmann, De Wette, Baur und Zeller bis Wendt, Schürer, Pfleiderer, v. Soden, Jülicher und Johannes Weiß die Urheberschaft des Lukas. Erst nachdem Harnack gesprochen und die erdrückende Beweislast gegen die liberale Kritik in seinem „Lukas der Arzt" aufgeführt hat, anerkennt man die Berechtigung der Tradition.

Damit ist auch die Datierung der Apostelgeschichte in ein neues Stadium getreten. Zwar die abenteuerlichen Wünsche und Behauptungen mancher Kritiker, denen zufolge die Apostelgeschichte erst im zweiten Jahrhundert geschrieben sein sollte, hatten bereits

[1] Die Apostelgeschichte 19—20.

der allgemeinen Erkenntnis Platz gemacht, daß das Buch viel früher geschrieben sei. Auch die Freisinnigen nähern sich allmählich ziemlich stark den positiven Forschern.[1]

Immerhin hatte Harnack bis vor kurzem (1906) die Ansicht festgehalten, daß Lukas erst zwischen den Jahren 78 und 93 geschrieben habe.[2] Jetzt widerlegt der Berliner Kritiker selbst die für genannte Datierung vorgebrachten Gründe[3] und bringt „sehr gewichtige Beobachtungen" bei, welche dafür sprechen, „daß die Apostelgeschichte (und daher auch das Evangelium) schon am Anfange der sechziger Jahre abgefaßt ist".[4] Der einzige Grund, welcher den rationalisierenden Gelehrten abhält, endgültig zu diesem Datum überzugehen, liegt in den Wundern und Weissagungen der Apostelgeschichte: es sei beinahe unmöglich, die Geschichtlichkeit der Wunderberichte zu bestreiten und sie als Mythen und Legenden zu erklären, wenn die Apostelgeschichte schon 10—30 Jahre nach den beschriebenen Ereignissen entstanden sei.[5]

Wurde die Apostelgeschichte bereits in einer Zeit geschrieben, da viele Zeugen der in diesem Buche erzählten Geschehnisse noch lebten und die Wahrheit der gegebenen Darstellung nachprüfen konnten, so fällt auch bereits der weitere Vorwurf, als habe der Verfasser aus durchaus unsicheren oder sogar erdichteten Quellen geschöpft. Es läßt sich vielmehr mit Sicherheit dartun, daß Lukas für den ersten Teil der Apostelgeschichte sich auf vorzügliche mündliche Überlieferungen und wohl auch auf schriftliche Quellen stützt, indes er die ganze zweite Hälfte[6] teils als Augenzeuge, teils auf Grund von Erzählungen mitwirkender Augenzeugen geschrieben hat.[7]

Dieses Material, selbsterlebtes wie anderweitiges, schriftliches und mündliches Quellgut, hat Lukas mit historischer Treue verarbeitet. Dafür bürgt nicht bloß seine eigene Versicherung

---

[1] Als Datum der Apg. nehmen z. B. an: F. Blaß, Acta Apostolorum, sive Lucae ad Theophilum liber alter 1895, das Jahr 64—70; B. Weiß, Lehrbuch der Einleitung in das N. Test., 3. Aufl., 1897, um das Jahr 80; A. C. Headlam, im: Dictionary of the Bible edited by J. Hastings vol. I., Art. Acts of the Apostles p. 30, das Jahr 70; Th. Zahn, Einleitung in das N. T. II, 1899, um 75; Knabenbauer, Commentarius in Actus Apostolorum 1899, kurz nach 62; R. B. Rackam, The Acts of the Apostles 1901, das Jahr 64; Belser, Einleitung in das N. T. 1901, das Jahr 63.

[2] So Harnack, Chronologie der altchristl. Literatur I, 1897, 246—250. 718; Lukas der Arzt 18. 115.

[3] Die Apostelgeschichte 217 ff. [4] A. a. O. 219.

[5] A. a. O. 224. 225. [6] Kap. 16—28.

[7] Harnack, Die Apostelgeschichte 131—198; Lukas der Arzt 66—111; Th. Zahn a. a. O. 394—425: „Die von Lukas benützten Quellen"; Belser a. a. O. 191—213: „Die Quellen der Apostelgeschichte"; W. Hadorn, Die Apostelgeschichte und ihr geschichtlicher Wert, Gr.-Lichterfelde-Berlin 1906, 10 ff. und derſ., Das Evangelium in der Apostelgeschichte, ebenda 1907; H. F. Andrews, The Acts of the Apostles, London, Melrose 1908.

und die nachweisbare Gewissenhaftigkeit des Historikers,[1] sondern auch der ganze Inhalt und die Gestalt seines Buches. Lukas macht durchaus nicht den Eindruck eines „als Arzt verwilderten Enthusiasten", wie die liberalen Hyperkritiker ihn schildern; er ist „weder unkritisch noch leichtgläubig . . . Leichtgläubige und unkritische Schriftsteller jenes Zeitalters haben ganz andere Produkte zutage gefördert! Dazu: dieser Historiker steht in bezug auf die größere Hälfte seines Werkes unter einer Kontrolle, wie sie schärfer kaum gedacht werden kann, nämlich unter der Kontrolle der Briefe des Paulus. Daß diese Schriftstücke Erzeugnisse des Augenblicks sind und von einem Manne ausgeprägtester Subjektivität stammen, erhöht noch die Schärfe der Prüfung. Dennoch können nur Skrupelsucht und Splitterrichterei verkennen, daß die Apostelgeschichte an vielen Dutzenden von wichtigen und unwichtigeren Stellen die Prüfung bestanden hat, welche die Paulusbriefe für sie bedeuten. Was nachbleibt, ist, von ein paar Kleinigkeiten abgesehen, die Schilderung des Apostelkonzils und die Schilderung der Selbstverteidigung des Paulus in den letzten Reden und überhaupt sein Verhalten den Juden gegenüber beim letzten Aufenthalt in Jerusalem".[2]

Aber auch diese Stücke, die sich an den paulinischen Schriften nicht nachprüfen lassen, sind unanfechtbar. Ja gerade, das, was die Kritiker bei Lukas am meisten bekämpft haben, „trägt den Stempel geschichtlicher Wirklichkeit" und die Kritiker bezweifeln es nur, weil sie „ihre Einfälle in bezug auf das Buch respektvoller behandeln als die großen Linien des Werkes, die sie teils als selbstverständlich hinnehmen, teils sofort kritisieren, weil sie es besser wissen."[3]

Sein auf eingehendster Analyse und peinlich genauen Untersuchungen aufgebautes Endurteil über die Apostelgeschichte faßt Harnack in die Worte zusammen: „Es ist fast von jedem möglichen Standpunkt geschichtlicher Kritik aus ein solides und respektables, in mancher Hinsicht aber ein außerordentliches Werk,"[4] „eine kritisch-geschichtliche Tat, die die höchste Anerkennung fordert,"[5] „eine schriftstellerische Leistung ersten Ranges."[6]

In einem einzigen Punkte nur gibt Harnack dem Verfasser der Apostelgeschichte unrecht, nämlich in bezug auf den Wunderglauben und die Wunderberichte.[7] Und eben in diesem Punkte weicht Harnack von der positiv gläubigen Beurteilung der Apostelgeschichte ab: er kann die „Vorurteile" der gläubigen Forscher, die

[1] Vgl. oben S. 100 ff.
[2] Harnack, Apostelgeschichte 17—18.
[3] Harnack a. a. O. 10.
[4] A. a. O. 222.
[5] A. a. O. 10.
[6] Lukas der Arzt 101.
[7] A. a. O. 18. Immerhin spricht er den Lukas „frei von religiösem Dunkelwerk magischer Täuscherei, frommen Absurditäten usw." A. a. O.

mit Wundern rechnen, nicht teilen![1] Wer aber mit offenem Blick die „Apostelgeschichte" des Berliner Kritikers durchstudiert, wird finden, daß umgekehrt Harnack mit dem Vorurteil, es gebe keine Wunder, an die Beurteilung des lukanischen Werkes sich heranmacht; daß dieses Vorurteil einen schreienden Mißton in seine sonst vorzügliche Arbeit hineinträgt; daß seine Auseinandersetzungen und Beweisführungen gleich fadenscheinig und erstaunlich naiv werden, wo er sich bemüht, um das Wunderbare herumzukommen; daß er sein Urteil als Historiker sich trüben, ja geradezu endgültig beeinflussen läßt — man denke nur an die Datierung der Apostelgeschichte — durch seine wunderscheue philosophische Weltanschauung, und daß er doch schließlich die Wunderberichte des Lukas weder leugnen darf, noch als „fast unbegreiflich schnell erwachsende Legende"[2] oder Mythus erweisen kann, noch irgendwie natürlich zu erklären vermag. So wird sich die Kritik genötigt sehen, nicht bloß, wie Harnack bemerkt,[3] in allen übrigen Punkten, sondern auch bezüglich der Wunder der Apostelgeschichte zu den traditionellen Positionen zurückzukehren und das lukanische Werk als allseitig treue Wiedergabe der Geschichte der ältesten Kirche hinzunehmen.

Damit ist ohne weiteres gesagt, daß die Apostelgeschichte speziell betreffs der Christologie uns geschichtlich sichere Auskunft über jene ersten Tage der Kirche erteilt. Das braucht nach dem Gesagten keines Beweises mehr. Jesus Christus, die Person und das Evangelium Jesu Christi, ist ja doch schließlich so sehr die Hauptsache der Apostelgeschichte, daß diese nicht historisch sein könnte, wäre nicht ihre Christologie historisch. Dazu ist das Bild Jesu, wie es von den einzelnen Aposteln und Jüngern in der Apostelgeschichte entworfen wird, trotz seiner Einheitlichkeit, bei den einzelnen so eigenartig, daß wir unmöglich annehmen können, Lukas habe seinen Christustypus, falls er überhaupt einen eigenen gehabt hätte, in sein Buch und in die Predigt der ersten Boten hineingetragen. Selbst P. W. Schmiedel schreibt: „Die Darstellung von Jesus ist so einfach und stimmt so vollständig überein mit den verbürgtesten Stellen der drei ersten Evangelien, wie sich das sonst nirgendmehr findet im ganzen Neuen Testament. Es ist schwer glaubhaft, daß diese Christologie nicht aus einer ältesten Quelle stamme."[4] Übrigens ist die Christologie des lukanischen Buches so innig mit den darin erzählten unumstrittensten Tatsachen verwoben, daß diese ohne jene gar nicht denkbar wären.

Selbst die früher vielfach geltend gemachte Ansicht, die Reden

[1] A. a. O. 225.
[2] Harnack a. a. O. 224.
[3] A. a. O. 225.
[4] Encyclopedia biblica edit. by Cheyne and Black, Art. Acts of the Apostles 14, col. 48.

im ersten Teile der Apostelgeschichte, welche die prägnantesten christologischen Äußerungen aus dem Munde des Petrus, des Jakobus, des Philippus, des Stephanus und des neubekehrten Paulus enthalten, möchten nicht geschichtlich, sondern von Lukas selbst entworfen sein, fällt jetzt dahin. Selbstverständlich sind sie von Lukas stilisiert, da sie ursprünglich in aramäischer Sprache gehalten wurden. Allein bei aller Feinheit und Freiheit in der sprachlichen Darstellung hat Lukas seine Quellen sachlich so wenig überarbeitet, daß wir die hebraisierende Denk- und Ausdrucksweise des Originals deutlich herausfühlen. Überdies sind die beigegebenen Orts-, Zeit- und Gelegenheitsbestimmungen so eigenartig und zutreffend, wie sie nachträglich unerfindbar gewesen wären. Zudem tragen die einzelnen Reden durchweg individuelles Gepräge, so individuell, daß wir in ihnen den Charakter und die Persönlichkeit der einzelnen Urboten des Evangeliums wiederfinden, den Petrus, den Jakobus, den Stephanus, den Paulus usw.[1] Deshalb läßt auch Harnack diese Reden weder als Erfindungen gelten, noch als Entlehnungen aus dem Paulinismus, sondern betrachtet sie als „uraltes Gut“[2] und postuliert für sie schriftliche Quellen, denen Lukas sie entnommen.[3] Ja, wenn man selbst zugeben wollte, sie seien erst später frei entworfen worden, so würde sich ihr christologischer Inhalt dennoch als ursprünglich ausweisen. Sie enthalten, wie Johannes Weiß richtig betont, „solche urchristliche Züge, die auf den Standpunkt der ältesten Gemeinde zurückweisen . . . Mögen sie aus späterer Zeit stammen — gerade in der Christologie enthalten sie sehr altertümliche Anschauungen.“[4]

Das muß noch insbesondere hervorgehoben werden bezüglich der „Herr-Christologie“, in welcher sich die Gottheit Jesu in der Apostelgeschichte am deutlichsten ausspricht. Die Gegner versteifen sich auf die Behauptung, Lukas habe den Titel „Herr, unser Herr, Herr Jesus Christus“, aus den paulinischen Briefen entlehnt und in die Urgeschichte der Kirche eingeschmuggelt. Dagegen ist ein Zweifaches zu erwidern. Einmal ist die „Herr-Christologie“ ein so wesentlicher Bestandteil der Apostelgeschichte, daß mit jener auch diese als historisches Denkmal fallen müßte. Sodann hat Paulus jene Christologie nicht in die Kirche eingeführt, sondern selbst in der Kirche vorgefunden. Ihren Anfängen begegneten wir schon vor der Himmelfahrt des Herrn, mithin zu einer Zeit, welche vor den in der Apostelgeschichte erzählten Tatsachen, vergessen dann vor den Paulusbriefen liegt. Paulus selbst liefert uns den Beweis, daß Christus in der von der Apostelgeschichte behandelten Urzeit, und zwar schon in der judenchristlichen Urgemeinde „Herr“, „Unser Herr“ genannt wurde. Dafür bürgt

[1] Vgl. Harnack, Apostelg. 101—110. [2] A. a. O. 109 f.
[3] A. a. O. 136—139. 184—186.
[4] Joh. Weiß, Christus, Tübingen, Mohr 1909, 7.

die aramäische Formel „Maranatha", d. h. „unser Herr kommt" oder „unser Herr, komm!"[1] die „aus der Urgemeinde stammen muß".[2] Paulus hat also nur „den aus der Urgemeinde ihm überkommenen Namen Kyrios"[3] weitergegeben. Statt Paulus als Erfinder der Herr-Christologie und Lukas als paulinischen Erben und Abschreiber derselben zu bezeichnen, wie die liberalen Kritiker es zumeist tun, müssen im Gegenteil beide, Paulus wie Lukas, von der Urkirche gelernt haben, Jesus Christus als den „Herrn" zu bezeichnen.

Auch der göttliche Inhalt, den dieser Name in der Apostelgeschichte hat, ist durchaus nicht, wie die Liberalen glauben machen wollen,[4] der paulinischen Theologie entnommen und von Lukas in das urkirchliche Bekenntnis hineingedeutet worden. Die Paulusbriefe selbst sind wieder Bürge und Kontrolle dafür, daß wirklich die Urkirche der allerersten Jahre im „Herrn" Jesus Christus Gott sah und anbetete, wie Lukas es berichtet. Es ist nämlich eine unleugbare Tatsache, die wir bald eingehend beweisen werden, daß um die fünfziger Jahre, als Paulus seine großen Briefe schrieb, sämtliche Christen, Altapostel wie Neulinge, judaistische wie hellenistische Gemeinden, allerorts den Herrn Jesus Christus anbeteten und anriefen, kurz einen wahrhaft göttlichen Kultus ihm entgegenbrachten.[5] Bereits im Römerbriefe, also wo Paulus an Christen schreibt, die nicht er unterrichtet hat, sondern die vor ihm und von anderen Lehrern (Petrus!) bekehrt worden waren, spricht er von der Gottheit Jesu als von einer Lehre, die allbekannt und von allen zugegeben ist und über die man unter Christen nicht erst noch disputiert.[6]

Es ist aber rein undenkbar, daß eine so allgemeine Erscheinung, welche zwanzig Jahre nach dem Tode Jesu als der Kern der christlichen Religion angeschaut wurde, sich erst seit kurzem eingeschlichen habe. Vielmehr muß Paulus schon damals, als er aus einem Verfolger ein Bekenner Jesu wurde, die Jünger zu Damaskus und die Apostel zu Jerusalem als Anbeter des Herrn Jesus kennen gelernt haben.

Nichts ist also ungerechtfertigter als die Annahme, der Glaube an das göttliche Wesen Jesu sei „der ältesten Jüngergemeinde noch sehr fremd gewesen".[7] Selbst Alfred Loisy bekennt im Gegenteil, das christologische Dogma sei „in der primitiven Tradition enthalten

[1] 1. Kor. 16, 22; Offbg. 22, 20.
[2] Joh. Weiß, Christus 24. [3] Joh. Weiß a. a. O. 26.
[4] Selbst Harnack, Lukas der Arzt 101, bemerkt vom Verfasser der Apg.: „Wer Christus als den Kyrios bekannte . . . der war Pauliner."
[5] S. unten die Gottheit Christi und Paulus, sowie die vorzügliche Abhandlung von Th. Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, Leipzig, Deichert, 3. Aufl., 1908, 271–308: „Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel." [6] Röm. 9, 5.
[7] Pfleiderer, Entwicklung des Christentums 24; vgl. 29.

gewesen wie der Keim im Samen, als reales und lebendiges Element".[1] Und Smith, der radikale Amerikaner, Professor der Mathematik und theologischer Schriftsteller, spricht es klipp und klar aus: „Der Jesus Christus des ursprünglichen Christentums" — er versteht darunter das Christentum der ältesten Zeit und der ersten Tage der apostolischen Predigt — „war nicht menschlicher, sondern göttlicher Art, der König aller Könige, der Herr aller Herren, der Heiland, der Retter, der schützende Gott."[2]

Die Christen waren also von Anfang Anbeter ihres Herrn, und die Kirche sah von der ersten Stunde an in der Anbetung ihres Stifters als Gott den bezeichnenden Ausdruck ihres Wesens. „Es gibt kein Evangelium von Christus, das ihn nicht als himmlischen Herrn und König verkündigt hätte. Dieselben Männer, welche mit Jesus auf dem Galiläischen See gefahren sind und mit ihm gegessen und getrunken haben, haben mit Todesmut und unerschütterlicher Freudigkeit eben diesen Jesus als den zur Rechten Gottes erhöhten Herrn verkündigt, der den Seinen göttliche Kräfte und Leben schenkte und sie der himmlischen Vollendung gewiß machte. Die Petrusreden des ersten Teils der Apostelgeschichte legen beredtes Zeugnis dafür ab, daß auch das urapostolische Christusbild vom göttlichen Glanz überstrahlt war."[3] Mochten die einzelnen Züge und die genauere Ausführung des göttlichen Christusbildes für viele noch recht dunkel sein und die genauere Ausführung und theologisch-spekulative Durchdringung desselben die ersten Christen wenig beschäftigen, sicher war der Glaube der Gemeinde an die Gottheit Jesu Christi schon beim ersten Pfingstfeste fertig und trat mit dem ersten Pfingstfeste seinen Siegeszug an durch die Welt.

Das weist aber mit unfehlbarer Gewißheit auf den Ursprung dieses Glaubens hin: auf Jesus Christus, auf sein eigenes göttliches Bewußtsein und auf seine eigene Gottheitserklärung. „Es gibt", wie Sanday[4] schreibt, „nichts Wunderbareres in der Geschichte des menschlichen Gedankens als die stille und unmerkliche Weise, wie diese für uns so schwierige Lehre ohne Kampf und ohne Kontroverse Platz griff unter den christlichen Wahrheiten." Das Wunderbare mehrt sich, wenn wir bedenken, daß die ersten Bekenner der Gottheit Jesu gleich nach dem Hingange des Meisters diesen Glauben offen und ohne den geringsten Zweifel bekennen, trotzdem ihre jüdischen, aus der Synagoge mitgebrachten Anschauungen eher alles andere als den Glauben an die Messianität und Gottheit Jesu fördern mußten. Ihr Glaube ist und bleibt ein Rätsel, ja eine psycho-

[1] L'Evangile et l'Eglise 1902, 162.
[2] Der vorchristliche Christus 1906, 41; vgl. 33.
[3] Feine, Paulus als Theologe 44.
[4] Epistle to the Romains 16.

logische Unmöglichkeit, wenn nicht Jesus Christus selbst sie zu diesem Glauben erzogen, wenn nicht er unmittelbar und direkt den Eindruck einer göttlichen Persönlichkeit auf die Jünger gemacht und sich als Gott ausgegeben hätte. So muß es wahr sein, wenn die ersten Glaubensboten versichern, daß das Übernatürliche und Göttliche, was sie von Jesus aussagen, auf dessen eigenes Wort und Gebot zurückgeht: „Er hat uns geboten, dem Volke zu predigen und Zeugnis zu geben, daß er . . . Richter der Lebendigen und der Toten ist."[1]

III. Die Gottheit Jesu und Paulus.

Einheit der früheren und späteren Christologie Pauli. — Bestreitung der paulinischen Gottheit-Christologie durch die liberale Kritik. — Die Allmacht Jesu nach den paulinischen Briefen. — Jesus Christus Schöpfer und Erlöser der Welt. — Die Allwissenheit und Ewigkeit Jesu. — Seine göttliche Natur. — Der paulinische Gottessohn. — Christus „der Herr, unser Herr". Seine Anbetung und Anrufung durch Paulus und die paulinische Christenheit. Unmittelbare Bezeichnung Christi als Gott. — Die evolutionistische Erklärung der paulinischen Christologie. — Paulus entlehnt seine Christologie weder der orientalisch-griechischen Mythologie noch der jüdischen Apokalyptik. — Seine Christusanschauungen sind nicht der Ertrag eines psycho-pathologischen Erlebnisses. — Die Episode von Damaskus keine Vision, sondern äußere, objektive Erscheinung und Offenbarung Jesu Christi. — Diese Offenbarung von Damaskus bildet die erste Quelle der christologischen Kenntnisse Pauli. Vollendet wurden letztere dadurch, daß Paulus anhand der Urjünger, der Urgemeinde und der Urtradition über das Leben und die Lehre Jesu sich unterrichtete. — Das paulinische Christusbild nicht verschieden vom urkirchlichen. — „Paulus und Jesus".

1. Die christologischen Anschauungen des Paulus.

Bereits in der Apostelgeschichte fanden wir einen Abriß der paulinischen Christologie. Davon interessierten uns vorab die Anfänge der christologischen Anschauungen des Völkerlehrers, welche noch vor den fünfziger Jahren liegen. Wie Paulus in der Folgezeit seinen Meister verkündete und über ihn dachte, dafür geben uns seine Schriften tiefe, allseitige und ergiebige Nachricht. Sie belehren aber überdies, wie die ganze Kirche zu dieser Zeit über Jesus Christus dachte. Denn nicht nur darf die paulinische Lehre als Ausdruck der gemeinchristlichen Lehre gelten, sondern wir gewinnen aus den Paulinen die Gewißheit, daß es überhaupt nur eine gemeinchristliche Anschauung von Jesus Christus gab und daß es niemandem einfiel, dieselbe irgendwie zu bezweifeln. So wird das Zeugnis Pauli zum Zeugnis der gesamten Christenheit der fünfziger und sechziger Jahre.

Wir schicken hier voraus, daß wir bei der nachfolgenden Untersuchung auf sämtliche Paulinen des Neuen Testaments uns berufen. Die meisten derselben werden von der liberalen Kritik

[1] Apg. 10, 42.

sowieso als echt zugestanden.[1] Wohl rüttelt sie noch immer an der Echtheit der Pastoralbriefe und des Hebräerbriefes. Allein die vorgebrachten Verdachtsgründe sind nichts weniger als stichhaltig.[2]

Zudem wird immerhin die Tatsache eingeräumt, daß die angezweifelten Briefe inhaltlich paulinisch sind, d. h. paulinische Gedanken verarbeiten. Und gerade die christologischen Gedanken der Pastoralbriefe und des Hebräerbriefes decken sich wesentlich mit denen der übrigen Schriften des Apostels. Wollte man demnach erstere auch ausscheiden, so würde das paulinische Christusbild wesentlich doch dasselbe bleiben.

Dann aber müßten die so ausgeschiedenen „nichtpaulinischen" Stücke trotzdem als anderweitige zeitgenössische Denkmäler gewürdigt werden. Neben dem einen Christuszeugen Paulus würde ein zweiter und dritter sich zum Worte melden und die Äußerungen des großen Apostels bestätigen und verstärken, und statt einem Rätsel müßten die Gegner deren zweie und dreie lösen. Sie haben also auf keinen Fall ein Interesse daran, die christologische Lehre der Pastoralschreiben und des Hebräerbriefes neben und außer die paulinische Christologie zu setzen.

Noch weniger geht es an, bei Paulus selbst eine mehrstufige Christologie zu unterscheiden. Zumeist wenden die Gegner das bekannte Entwicklungsschema der ungläubigen Religionsgeschichte bei Paulus an, um leichter begreiflich zu machen, wie der Apostel nach und nach zu seinem „Überchristus" gekommen sei, trotz der Geschichte und gegen die wirkliche Geschichte Jesu. Er, der schon von Haus aus eine fast übermenschliche Idee vom Christus-Messias mitgebracht, habe unter dem Einfluß des Auferstandenen und Erhöhten, an den er fälschlich glaubte, das Christusideal immer höher und höher gesteigert; jeder spätere Brief weise einen solchen christologischen Fortschritt und eine Entwicklung auf im Vergleiche zu den früheren Briefen, bis schließlich der Idealisierung und des Spekulierens Hochflug und Endziel erreicht war.

Eine sicher sehr vorurteilsvolle Geschichtsbaumeisterei! Auch nicht ein Schein von Berechtigung, geschweige denn ein einziger Grund spricht für sie. Der gewiß unverdächtige Biograph Pauli, Professor Karl Clemen, belehrt seine Gesinnungsgenossen: „Paulus predigte schon anfangs genau so wie später, eine Entwicklung im Paulinismus gibt es nicht."[3]

---

[1] Vgl. den ersten Abschnitt S. 22 f.

[2] S. a. a. O. 23.

[3] Karl Clemen, Die Grundgedanken der paulinischen Theologie, aus: Theologische Arbeiten aus dem Rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein, Neue Folge, 9. Heft, Tübingen, Mohr 1907; vgl. derſ., Paulus, sein Leben und Wirken, 2 Teile Gießen, Rickersche Verlagsbuchhandlung 1904; Die Entwicklung der christlichen Religion, Leipzig, Göschen 1908.

Findet sich nun in der paulinischen Christologie die Lehre von der Gottheit Jesu Christi?

Die Großzahl der liberalen Kritiker antwortet mit einem bestimmten Nein. Der paulinische Christus ist nach C. Weizsäcker lediglich „Mensch im Sinne einer höheren überirdischen Welt . . . mit geistlichem Leib und einem ganz in Gottes Geist denkenden Verstand".[1] Bernhard Weiß erklärt denselben ebenfalls als einen Menschen, der vor und nach seinem irdischen Leben sich eines einzigartigen übernatürlichen Ursprungs und Daseins erfreut, das aber keineswegs übergeschöpflich ist.[2] H. J. Holtzmann versichert, Paulus lehre nur einen „Menschen mit göttlichem Lebensinhalt auf Erden und infolgedessen auch in geistiger Daseinsform über der Erde in der Sphäre Gottes".[3] „Wohl hielt er ihn (Paulus) mit der Urgemeinde für einen Sohn Davids, einen natürlich geborenen Menschen und Juden," erklärt Otto Pfleiderer. „Aber das galt nur für die äußere Erscheinung, die nur eine kurze Episode des vor- und nachirdischen himmlischen Daseins des Gottessohnes gebildet hat." Dieser Gottessohn ist „ein überirdisches Geistwesen, ein himmlischer Mensch, Ebenbild Gottes", alles, nur nicht der metaphysische Gottessohn.[4]

Julius Grill definiert den paulinischen Christus als einen „himmlischen Menschen", einen „in der Sphäre göttlichen Seins präexistierenden Urmenschen. Das Leben dieses Himmelsmenschen ist reine Geistigkeit . . . im Gegensatz zu allem irdisch-stofflichen Sein nicht nur, . . . sondern auch zu allem kreatürlichen Wesen, insoweit es . . . sich vom Urquell des Geistes und Lebens lossagt."[5]

Harnack heißt den paulinischen Christus vorübergehend allerdings „göttliches Wesen". Daß aber dieser Ausdruck menschlich umgewertet werden muß, geht sofort aus der näheren Erklärung des Berliner Kritikers hervor: „Paulus, von der messianischen Dogmatik geleitet und durch den Eindruck bestimmt, hat die Spekulation begründet, daß nicht nur Gott in Christus gewesen ist, sondern daß Christus selbst ein eigentümliches himmlisches Wesen besessen hat."[6]

Eduard v. Hartmann findet, daß der paulinische Christus vor seinem irdischen Dasein nicht bloß ideal, sondern auch real präexistierte, als Geist, doch nicht als himmlischer Mensch oder,

[1] Das apostolische Zeitalter, 3. Aufl., Tübingen, Mohr 1902, 120 f.
[2] Lehrbuch der biblischen Theologie, Berlin 1895, 300 ff.
[3] Neutestamentliche Theologie, Freiburg und Leipzig I, 1897, 94.
[4] Das Urchristentum I, 2. Aufl., Berlin 1902, 701 ff.; vgl. Die Entstehung des Christentums 143 ff.; Religionsphilosophie, 3. Aufl., Berlin, Reimer 1896, 264 f.
[5] Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums, Tübingen und Leipzig 1902, 68—70.
[6] Wesen des Christentums 116.

was dasselbe, als Gottessohn, zu welchem er erst durch die Auferstehung erhöht wird, so aber, daß er stets ein der Gottheit untergeordnetes Wesen bleibt.[1]

Wollen wir Adolf Jülicher Glauben schenken, so lehrt Paulus, bereits „mit mythologischen Gedanken" arbeitend: „Christus ist der Himmelsmensch . . . ein Mensch wie wir, bestehend aus Leib und Seele, aber beides von himmlischer Substanz, von eben der Substanz, die in der Vollendungszeit auch die unsere sein wird. Ihn hat Gott bei allen seinen Werken als Mittelsperson herangezogen."[2] H. Wendt sagt mit anderen Worten dasselbe, wenn er den paulinischen Christus definiert als „Inkarnation eines gemäß jüdischer Messiasvorstellung präexistierenden göttlichen Geistes",[3] wobei jedoch von Gottheit keine Rede sei.

O. Holtzmann charakterisiert die Christologie des Apostels Paulus ähnlich: „Für Paulus tritt an die Stelle der wirklichen Geschichte Jesu . . . das Bild des Gottessohnes, der einst bei der Weltschöpfung tätig war, der seitdem in göttlicher Gestalt als der himmlische Mensch bei Gott weilte."[4]

„Der Christus des Paulus" ist für Arnold Meyer „der himmlische Gottessohn . . . ein himmlisches Abbild der Gottheit, ein Mittler, durch den die erhabene Gottheit mit der niederen Welt verkehrte . . . Paulus war es nicht möglich gewesen, so hoch er seinen Christus auffaßte, ihn Gott zu nennen."[5] „Für Paulus ist er der neue, geistige, vom Himmel stammende Mensch . . ., der vom Himmel herabstieg in diese trübe irdische Welt mit ihren bösen Mächten und Gewalten, uns von ihnen zu erlösen."[6]

Diese Blütenlese gibt uns genügenden Aufschluß darüber, wie man im freisinnigen Lager von der paulinischen Christologie zumeist denkt. Bei aller sonstigen Buntscheckigkeit der Anschauungen behaupten die meisten liberalen Kritiker, Paulus lehre wohl einen Christus, welcher vor seinem irdischen Dasein in irgendeiner Form im Himmel präexistierte und nach Tod und Auferstehung sein himmlisch herrliches Leben wieder fortsetze — einen Himmelsmenschen, den Messias der jüdischen Apokalyptik. Aber eine gött-

[1] Das Christentum des Neuen Testaments, Sachsa im Harz 1905, 218 f. Anmerk.

[2] Die Religion Jesu, in: Kultur der Gegenwart I, Abt. 4, Berlin und Leipzig 1906, 87.

[3] System der göttlichen Lehre II, Göttingen 1906, 351.

[4] Christus, Leipzig 1907, 124 f.

[5] Was uns Jesus heute ist, Tübingen 1907, 7 f.; vgl. 5 ff. 18—23; ähnlich derſ., Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus? Tübingen 1907, 25.

[6] Bousset, Jesus, Tübingen 1907, 97; derſ., Der Apostel Paulus, Tübingen 1906; Kyrios-Christos, Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis auf Irenäus, Göttingen 1913.

liche Existenzweise und Natur erkenne Paulus seinem Christus nicht zu. Wirklich nicht? Die paulinischen Briefe, vorurteilslos geprüft, besagen das Gegenteil. Sie lehren begrifflich und ausdrücklich die Gottheit Christi.

Sie schreiben dem Heiland vorerst eine durchaus göttliche Wirksamkeit zu, welche er gegenüber der geschöpflichen Welt ausübt vor, während und nach seinem irdischen Leben. Vor seinem irdischen Leben schuf er in Vereinigung mit Gott, dem Vater, die gesamte Welt. Immer und immer wieder führt Paulus die Schöpfungstat auf den präexistenten Christus zurück. Die Sache ist so offenbar, daß es auch den liberalen Forschern nicht einfällt, sie leugnen zu wollen. Wohl aber behaupten sie, Paulus betrachte seinen Christus in Anlehnung an den Neuplatonismus und die heidnisch-jüdische Geisterlehre nur als Weltbildner, als Demiurg, als Mittelwesen, durch welches Gott die Welt organisiert habe. Christus sei „die vornehmste unter den vermittelnden Kräften, der, durch den das All aus Gott herausgeführt worden ist zur Sonderexistenz“;[1] es eigne ihm bloß „ein Mittlertum bei der Weltschöpfung“,[2] „eine kosmische Mittlerrolle“, indem „Gott zuerst den himmlischen Menschen (Christus), dann durch dessen Vermittlung den irdischen Menschen bildet“.[3]

Das heißt jedoch Paulus gründlich mißverstehen. Dieser lehrt vielmehr: „Der Sohn seiner Liebe . . ., welcher das Ebenbild Gottes ist, ist der Erstgeborene vor aller Schöpfung. Denn in ihm ward alles erschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare, seien es Throne oder Herrschaften, oder Fürstentümer oder Gewalten, alles ist durch ihn und für ihn erschaffen, und alles hat seinen Bestand in ihm.“[4] Der Sohn Gottes „hat die Welt gemacht“ und „durch das Wort seiner Macht trägt er alles“.[5] Jesus Christus ist derjenige, „um dessentwillen und durch welchen alle Dinge sind“.[6] Also nicht ein bloßer Weltbildner, ein Geistwesen in Menschengestalt, welches selbst Geschöpf ist und eine bloße Mittlerrolle spielt. Vielmehr ist Jesus Christus der Weltschöpfer; er ist der erstgeborene Gottessohn, welcher vor aller Schöpfung von Gott gezeugt ist; alle Geisterwesen verdanken ihre Existenz ihm; er ist nicht bloß Träger einer Mittlerrolle, das Werkzeug, dessen sich Gott bei der Weltschöpfung bedient und das er wieder wegwirft, sondern er selbst „hat die Welt gemacht“, „durch ihn ist sie geschaffen“ und „durch das Wort seiner Macht trägt er das All“, „das All hat seinen Bestand in ihm“. Und wie die Welt ihm den Ursprung verdankt, so ist er auch der göttliche Endzweck der Welt: „um seinetwillen“

[1] Jülicher a. a. O. 87.
[2] B. Weiß a. a. O. 301.
[3] H. J. Holtzmann a. a. O. I, 83 ff. 91 f.
[4] Kol. 1, 13. 15—17. [5] Hebr. 1, 2 f. [6] Hebr. 2, 10.

und „für ihn ist alles geschaffen". Genau so, wie Paulus anderwärts dasselbe von Gott dem Vater ausspricht: „Für uns gibt es einen Gott, den Vater, aus welchem alles und für den wir sind, und einen Herrn Jesus Christus, durch welchen alles und wir durch ihn."[1]

Und wie der Schöpfer, so auch der Erlöser der Welt, nachdem diese durch die Sünde von ihrem Ursprung und Endziel abgefallen war: „Gott hat in Christus die Welt mit sich versöhnt."[2] „Als gekommen war die Fülle der Zeit, sandte Gott seinen Sohn, geboren aus einem Weibe, damit wir die Annahme an Kindes Statt empfingen."[3] „Ob wir gleich tot waren durch Übertretungen, hat uns Gott lebendig gemacht mit Christus, durch dessen Gnade ihr gerettet seid und mitauferweckt und mitversetzt in den Himmel in Christus Jesus."[4] In ihm „haben wir die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden".[5] Er ist der Quell der Gnade und der Heiligung,[6] der Rechtfertigung,[7] der Beseligung,[8] des übernatürlichen Heils und der ewigen Herrlichkeit.[9] Jesus Christus ist mit einem Worte „der Urheber des Heils".[10]

Nun ist sich aber Paulus sehr wohl bewußt, daß „das Heil", die übernatürliche Begnadigung, Erlösung, Beseligung und Verherrlichung, Gottes Werk und Gottes Tat ist. Sie ist „nicht Sache des Wollenden, noch des Laufenden, sondern des sich erbarmenden Gottes".[11] Gott „erbarmt sich, wessen er will, und verstockt, welchen er will".[12] Von Gott die Vorherbestimmung, von Gott die Berufung, von Gott die Rechtfertigung, von Gott die Verherrlichung: „Die er vorherbestimmt hat, diese hat er auch berufen, und die er berufen, die hat er auch gerechtfertigt; welche er aber gerechtfertigt hat, diese hat er auch verherrlicht."[13]

Also einerseits ist die Schöpfung wie die Erlösung der Welt Werk und Tat des Gottessohnes und Heilandes Jesus Christus. Anderseits ist die Schöpfung wie die Erlösung eine schlechthin göttliche Tat und ein Werk der göttlichen Allmacht. Es ist klar, daß Paulus damit die Gottheit Jesu Christi ausspricht.

Die Allmacht ist nur eine jener göttlichen Eigenschaften, welche Paulus dem Gottessohn Jesus Christus zuerkennt. Er preist ebenso nachdrücklich seine Allwissenheit. Christus ist ihm „Gottes Kraft und Gottes Weisheit".[14] „In ihm sind alle Schätze

[1] Kor. 8, 6.
[2] 2. Kor. 5, 19.
[3] Gal. 4, 4—6.
[4] Eph. 2, 4—6.
[5] Kol. 1, 12—14.
[6] 2. Thess. 2, 13.
[7] Gal. 2, 17; Eph. 2, 14—18.
[8] 1. Tim. 1, 15.
[9] Kol. 1, 27; 2. Tim. 2, 10; 4, 18; Hebr. 2, 10 ff.; 4, 14; 5, 1—7; 9, 7. 15. 24; 10, 12; 12, 2. 24; 13, 15.
[10] Hebr. 2, 10.
[11] Röm. 9, 16.
[12] Röm. 9, 18.
[13] Röm. 8, 30.
[14] 1. Kor. 1, 24.

der Weisheit und der Wissenschaft verborgen."[1] Damit ist wesentlich die johanneische Logoslehre ausgesprochen, welche darin gipfelt, daß Jesus Gottes Wissen, Weisheit und Wort sei. Als solches hat selbstverständlich der paulinische Christus nicht bloß vor seinem irdischen Dasein in der Nähe Gottes existiert, sondern es eignet ihm eine geradezu anfanglose Präexistenz, Ewigkeit. Vor aller Weltzeit ist er aus Gott gezeugt als „der Sohn seiner Liebe . . . das Ebenbild Gottes, der Erstgeborene vor aller Schöpfung".[2] Und seit die Schöpfung durch ihn vollzogen und damit auch die Zeit erschaffen worden ist, wird die Zeitenfolge und Vergänglichkeit der geschaffenen Dinge erst recht zum Gradmesser der Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Sohnes Gottes. Was von der Ewigkeit Jahwes in der Schrift ausgesprochen, wendet jetzt Paulus auf Jesus Christus an: „Du hast im Anfange die Welt gegründet, o Herr, und die Werke deiner Hände sind die Himmel. Sie werden vergehen, du aber wirst bleiben, und sie alle werden wie ein Kleid veralten, und wie ein Gewand wirst du sie umwandeln und sie werden gewandelt werden. Du aber bist ebenderselbe, und deine Jahre werden nicht aufhören."[3] Wie Gott als das unwandelbare, unveränderliche, und ebendeshalb ewige Sein gepriesen wird in den heiligen Büchern, so heißt es gleicherweise auch: „Jesus Christus ist derselbe gestern und heute und in Ewigkeit."[4]

Die göttlichen Eigenschaften Jesu setzen unbedingt seine göttliche Natur voraus. Paulus bejaht letztere schon dadurch, daß er Christus preist als „das Ebenbild Gottes",[5] „das Ebenbild Gottes des Unsichtbaren",[6] den Abglanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens".[7]

Christus ist nicht etwa bloß „nach dem Bilde Gottes" geworden, wie der Mensch;[8] nein, er ist gemäß selbsteigener Natur das Ebenbild Gottes, ein göttliches Selbstbildnis. Damit wird er über alle Sphären des Menschlichen hinausgehoben; das wesenhafte Ebenbild Gottes kann nur ein göttliches Wesen sein.

Diesen Gedanken des Korintherbriefes nimmt Paulus im Briefe an die Kolosser wieder auf. Er betont, daß die göttliche Ebenbildlichkeit Christi ihren Erklärungsgrund nur darin finde, daß Christus der Erstgeborene Gottes ist. Seiner Natur und seinem Wesen nach ist Christus aus Gott geboren; in ihm „treten sämtliche Eigenschaften des Vaters konzentriert auf".[9] Deshalb ist er, „der Erstgeborene vor aller Kreatur, das Bild des unsichtbaren Gottes".

---

[1] Kol. 2, 3. [2] Kol. 1, 13. 15.
[3] Hebr. 1, 10—12. [4] Hebr. 13, 8.
[5] 2. Kor. 4, 4. [6] Kol. 1, 15.
[7] Hebr. 1, 3. [8] Gen. 1, 26.
[9] Joh. Weiß, Christus, Tübingen 1909, 46.

Dieser Gedanke klingt im Hebräerbrief harmonisch aus, indem Paulus von Christus, dem „erstgeborenen" Sohne Gottes,[1] dem Schöpfer und Erlöser der Welt,[2] aussagt, daß er, „der Abglanz der Herrlichkeit Gottes ist und das Ebenbild seines Wesens", deshalb erhaben über jegliche Kreatur, „zur Rechten der Majestät in der Höhe sitzt".[3]

Als dieses Ebenbild und Wesensbild des unsichtbaren Gottes ist Christus eine Gottheit mit dem Vater. Der heidnischen Vielgötterei gegenüber stellt der Apostel machtvoll fest, daß „kein Gott als nur der eine Gott".[4] Als dieses eine Gottwesen schließt er aber sofort und sehr nachdrücklich die zwei Personen, Gott Vater und den Sohn, Jesus Christus, zusammen: „Für uns hingegen gibt es einen Gott, den Vater . . . und einen Herrn (Jahwe!) Jesus Christus."[5]

Demgemäß ist Jesus Christus, der in Menschengestalt über diese Erde wandelte, nicht nach Art der Menschen ein Kind und Sohn der göttlichen Gnade, sondern ein wesenhaftes Gotteskind. Und zwar besitzt er nicht etwa bloß einen Teil und Strahl des göttlichen Wesens, wie die gnostische Emanationslehre solches vom Weltbildner aussagte. Vielmehr eignet dem Heiland Jesus Christus das ganze, ungeteilte Wesen Gottes: „In ihm wohnt die Gesamtfülle der Gottheit leibhaftig."[6]

Nur aus demütiger Liebe zu uns hat er menschliche Natur und menschliche Gestalt angenommen, indes er beim Vater in göttlicher Wesensform existierte und selbst in der menschlichen Knechtsgestalt sich seiner Gottgleichheit wohl bewußt bleibt und Anrecht hat auf göttliche Ehre und Anbetung: „Da er in Gottes Gestalt war, hielt er das Gottgleichsein nicht für etwas ihm nicht Gebührendes; doch machte er aus sich nichts, indem er Knechtsgestalt annahm, den Menschen ähnlich ward und im äußeren Verhalten sich als ein Mensch befinden ließ, sich selbst erniedrigend, sich unterordnend bis zum Tod, dem Tod sogar am Kreuze. Darum hat ihn auch Gott überaus erhöht und ihm einen Namen gegeben, erhaben über jeglichen Namen, auf daß im Namen Jesu jedes Knie sich beuge im Himmel, auf Erden und unter der Erde, und jede Zunge es ausspreche, daß Jesus Christus der Herr ist."[7]

Auch Gelehrte, welche im übrigen nicht zugeben, daß der paulinische Christus Gott sei, können nicht umhin anzuerkennen, daß nach der vorstehenden Stelle des Philipperbriefes „Jesus Christus von Ewigkeit her in Gottesgestalt in einem gottgleichen Sein"

[1] Hebr. 1, 6. [2] Hebr. 1, 2 f.
[3] Hebr. 1, 3. [4] 1. Kor. 8, 4.
[5] 1. Kor. 8, 6. [6] Kol. 2, 9 f.
[7] Phil. 2, 6—11.

existierte,[1] daß er „ein göttlich präexistierendes Wesen",[2] „ein göttliches Machtwesen",[2] ein „Gottwesen" ist.[3]

Auf diesem Höhepunkt der begrifflichen Gottheit-Jesu-Predigt angelangt, schreitet Paulus nun auch zum ausdrücklichen Bekenntnisse fort, daß Christus Gottessohn, Herr, Gott ist.

Schon gleich die Benennung Christi als Gottessohn faßt Paulus zweifelsohne im metaphysischen, nicht im moralischen Sinne. Der Gottessohn Jesus Christus ist für ihn keineswegs bloß ein von Gott besonders geliebter Mensch, ein Adoptiv- oder Gnadenkind. Das ist für jeden klar, der bedenkt, daß der Apostel in hellenischer Sprache und für hellenische Leser schreibt und predigt. Während der Gottessohnname nach semitischem Sprachgebrauch sowohl Adoptivsohn als wirklichen, wesentlichen Gottessohn bedeuten konnte, verband der Hellene damit nur einen, den letzteren Sinn.[4] Bei Paulus läßt sich überdies diese Fassung des Gottessohntitels noch eigens und eingehend belegen.

Auf den ersten Blick fällt uns auf, daß der Apostel den Titel Sohn Gottes an den feierlichsten Stellen seiner Briefe, in den erhabensten Aussagen von Jesus Christus zur Verwendung bringt. Wo er die unendliche Liebe des Vaters und die unermeßliche Demut und Herablassung Jesu, welche in der Menschwerdung liegt, hervorheben will;[5] wo er die Erhabenheit und den Segen des Evangeliums Jesu sieghaft herausstellen will;[6] wo er die Gewißheit und die Gottseligkeit der Versöhnung und Erlösung durch Jesus Christus in jubelnden Akkorden feiern will;[7] wo er die ganze Macht und Größe des Heilandes Jesus Christus überwältigend hervorheben will;[8] wo er auffordert zum Glauben an Jesus Christus[9] und zur Anrufung an jeglichem Orte;[10] am Eingang und Schluß der Briefe, wo er die Gnade und den Frieden Gottes auf die Gläubigen herabruft, — da heißt Paulus mit Vorliebe Jesus Christus den Gottessohn. Und dementsprechend nennt er ebenso Gott in den feierlichsten Momenten und Bekenntnisformeln „den Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus".[11] All

[1] H. v. Soden, Der Brief des Apostels Paulus an die Philipper, 2. Aufl., Tübingen, Mohr 1906, 45. Ebenso Ad. Jülicher, Die Religion Jesu a. a. O. 86.

[2] Gustav Krüger, Dreieinigkeit und Gottmenschheit, Tübingen 1905, 86.

[3] Weinel, Paulus. Der Mensch und sein Werk, Mohr 1904, 245 f. Vgl. Joh. Weiß, Christus. Die Anfänge des Dogmas, Tübingen 1909, 27 f.

[4] S. unten: Die Gottheit Jesu und die Synoptiker.

[5] Röm. 1, 1—3; 8, 3.

[6] Röm. 1, 9; 2. Kor. 1, 19 f.

[7] Röm. 5, 10; 8, 1 ff. 29. 32; Gal. 4, 6 f.

[8] Röm, 1, 4; Phil. 2, 9; Hebr. 1, 2 ff.

[9] Gal. 2, 16. 20. [10] 1. Kor. 1—9.

[11] Röm. 15, 6; 2. Kor. 1, 3; 11, 31.

das weist offenbar auf ganz andere Beziehungen Jesu zu den Menschen und zu seinem Vater im Himmel hin als die Beziehungen, welche sich ergeben könnten aus einem Adoptivverhältnis des Menschen Jesus, welcher von Gott vorzüglich geliebt und zum Christus, d. h. Messias auserkoren wird.

Sehen wir genauer zu, so läßt sich unschwer erkennen, wie weit Paulus davon entfernt ist, den Titel Gottessohn als gleichbedeutend zu erachten mit dem liberalen Begriff „messianisches Gnadenkind Gottes" oder selbst mit dem orthodoxen Begriff vom Messias, Christus. Der Ausdruck Gottessohn tritt bei Paulus nirgends als synonymes Wort neben oder für den Ausdruck Christus. Vielmehr umschreibt er die genaueren Beziehungen, in welchen Christus, der Messias, zu Gott dem Vater steht.

Nun wird ja freilich an manchen Stellen die Liebe des Vaters zu seinem Sohne nachdrücklich hervorgehoben.[1] Allein selbst H. Weinel gibt unumwunden zu, daß doch „sehr oft das Wort (Gottessohn) auch ohne einen solchen Gemütston rein als Name für das göttliche Wesen des Messias steht".[2] Und Johannes Weiß bezeichnet es als falsch, die Stellen, an welchen die Liebe Gottes zum Sohne stark betont wird, „so zu erklären, daß die Sohnschaft nur ein anderer Ausdruck sei für die Liebe: Weil Gott dies Wesen so geliebt habe, sei er der Sohn Gottes. Nein, umgekehrt: Weil er der Sohn ist, darum liebt ihn Gott . . . Nicht ein Liebes- oder Vertrauensverhältnis, nicht Adoption und nicht bildliche Umschreibung einer sittlichen oder natürlichen Ähnlichkeit des Wesens, sondern hier (bei Paulus) bedeutet „Sohn", was es eben zu bedeuten pflegt, nämlich Abstammung von Gott. Nicht im Sinne einer besonderen Art seiner menschlichen Geburt . . .; schon sein vorirdisches Wesen hat seinen Ursprung in Gott, und zwar in einzigartiger Weise".[3]

Häufiger noch als mit der Benennung Sohn Gottes spricht Paulus den Heiland Jesus Christus an als: Kyrios, Herr; unser Kyrios, unser Herr.

Aus den paulinischen Schriften erhellt, daß die Christen zur Zeit des Apostels ihren Glauben an Jesus Christus am allergewöhnlichsten zusammenfaßten in dem Namen: Kyrios, Herr. Das Bekenntnis Jesu als des Herrn galt als eine der heiligsten Handlungen des Christen: „Niemand kann sagen: Herr Jesus, außer im Heiligen Geiste."[4] Dieses Bekenntnis ist notwendige Bedingung zur Seligkeit: „Wenn du mit deinem Munde Jesus als den Herrn bekennst und in deinem Herzen glaubst, daß Gott

[1] Z. B. Röm. 5, 10; 8, 3. 32; Gal. 4, 4; Kol. 1, 15.
[2] Weinel, Paulus 252.
[3] Joh. Weiß, Christus 35.
[4] 1. Kor. 12, 3.

ihn von den Toten erweckt hat, so wirst du selig werden."[1] Deshalb soll dieses Bekenntnis auf aller Lippen sein: „Jede Zunge bekenne, daß Jesus Christus der Herr ist."[2] Schon hieraus ergibt sich, daß mit dem Namen „Herr" offenbar das Höchste ausgesagt werden will.

In der Tat wissen wir, daß Kyrios für die Zeit- und Glaubensgenossen des heiligen Paulus, judaistische wie hellenistische, gleichwertig war mit Jahwe, Adonaj, Gott.[3] Zudem läßt sich positiv nachweisen, daß Paulus den Titel Kyrios wirklich in dem genannten und keinem anderen Sinne auffaßt.

Paulus zaudert keinen Augenblick, in Zitaten aus dem Alten Testamente das dort auf Gott bezogene Kyrios, Jahwe, Adonaj uneingeschränkt auf Christus zu deuten, z. B. 1. Kor. 1, 31. Jahwe, der die Israeliten aus Ägypten und durch die Wüste führte, ist nach paulinischer Lehre niemand anders denn Jesus Christus.[4] Das Wort des Propheten Joel 2, 32: „Jeder, der den Namen des Herrn (Jahwe) anruft, wird das Heil erlangen," deutet Paulus unmittelbar auf den Herrn Jesus Christus.[5] Von Christus, dem Herrn, steht im Psalm 102, 26 geschrieben: „Du hast im Anfange die Erde gegründet, o Herr (Jahwe), und die Werke deiner Hände sind die Himmel."[6] Kurz, was im Alten Testamente von Jahwe ausgesagt wird, wendet Paulus an auf Christus, den Kyrios, den Herrn.

Ist somit der Kyrios Christus eins mit dem alttestamentlichen Jahwe, so tritt er nach paulinischer Darstellung nun auch im Neuen Testamente neben Gott und ist Gott gleich und eins mit ihm.

Am anschaulichsten und zugleich sichersten ersehen wir das aus der religiösen Anbetung und Anrufung des „Herrn" durch die paulinische Christenheit. Im Gegensatz zu den Heiden, welche viele Götter und Herren verehren, verehren die Christen nur den einen Gott, den Vater, und den einen Herrn Jesus Christus.[7] Damit wird „die gottgleiche Stellung Christi und die ihm gezollte gottgleiche Verehrung ausgedrückt".[8]

Diese göttliche Verehrung Christi als des „Herrn" war zur Zeit, da Paulus seine großen Briefe schrieb, d. h. beiläufig zwanzig bis fünfundzwanzig Jahre nach Jesu Tod, das Kennzeichen und das einigende Band aller Christen. Paulus redet die Christen zu Korinth an als „berufene Heilige samt allen, die den Namen unseres Herrn Jesu Christi anrufen an allen ihren und auch an unseren Orten".[9]

---

[1] Röm. 10, 9. [2] Phil. 2, 11.
[3] Vgl. oben: Die Gottheit Jesu in der Urkirche S. 228 ff.
[4] 1. Kor. 10, 4. [5] Röm. 10, 12 f.
[6] Hebr. 1, 10, vgl. mit Ps. 102, 26. [7] 1. Kor. 8, 5.
[8] Johannes Weiß, Christus 26. [9] 1. Kor. 1, 2.

Vieles trennte die jüdischen Christen in Palästina, welche ihre christliche Frömmigkeit noch mehr an das mosaische Gesetz anlehnten, von den Heidenchristen im Reiche draußen, denen die jüdischen Formen des religiösen Lebens fremd waren. Eins und einig sind aber alle in der Anbetung des Herrn Jesus Christus: „Es ist kein Unterschied zwischen Jude und Grieche; denn ein und derselbe ist Herr aller, reich für alle, die ihn anrufen."[1]

Die Anrufung des Herrn Jesus geschieht nicht bloß zum Zwecke der Anbetung und Anerkennung seiner Herrlichkeit, sondern auch der Bitte und des Gebetes. Der Herr Jesus ist es, von welchem Paulus und seine Mitchristen Gnade, Hilfe und Erbarmen erwarten. Der Apostel wünscht und erbittet den Gemeinden Gnade und Friede von Gott, dem Vater, und dem Herrn Jesus Christus.[2] Durch Jesu persönliches Erbarmen werden die Christen in den Gnadenzustand versetzt.[3] Alle werden durch sein Erbarmen selig.[4] Der Herr Jesus Christus ist der ewige Hohepriester, welcher infolge seiner eigenen Lebenserfahrung mit den Gläubigen in allen ihren Lagen und in allen ihren Hilfsbedürftigkeiten Mitleid zu haben weiß und auch wirklich Mitleid hat. Deshalb soll jeder im Gebet sich dem Throne der Gnade und Barmherzigkeit nahen und im Gebete Gott und seinen mitthronenden Herrn und Hohenpriester Jesus um Mitleid und Hilfe anrufen.[5]

Dem Herrn Jesus empfiehlt sich Paulus selbst in zeitlichen und körperlichen Gebrechen und Anliegen.[6] Er ist sich bewußt, daß alle Schicksale und Ereignisse in Natur und Menschenleben vom Herrn Jesus abhängen und seine Fügungen sind.[7] Das setzt den Glauben voraus, daß der „Herr" der Urquell aller Gnade sei, daß er göttliches Wissen und göttliche Macht besitze, daß es kein Gebiet menschlichen und weltlichen Lebens gebe, über welches ihm nicht Herrschergewalt zustehe. Diesen Glauben an die allseitige Teilnahme des Herrn Jesus an der Weltregierung faßt Paulus übereinstimmend mit der Urkirche in die Formel: „sitzend zur Rechten Gottes".[8]

So weiß sich denn Paulus auch in sittlicher Hinsicht durchaus abhängig vom Herrn Jesus Christus als höchster und göttlicher Auktorität. Das Wort und Gebot des Herrn ist Richtschnur und bindende Norm alles sittlichen Handelns und Denkens.[9] In

[1] Röm. 10, 12. [2] Röm. 1, 7 usw.
[3] 1 Kor. 7, 25; 1. Tim. 1, 12 ff.
[4] 2. Tim. 1, 16. 18; 4, 17 f.
[5] Hebr. 2, 17 f.; 4, 15 f.; 10, 19 ff.
[6] 2. Kor. 12, 7—9; Gal. 4, 13 f.
[7] 1. Kor. 4, 19,
[8] Röm. 8, 34; Kol. 3, 1; Hebr. 1, 3; 8, 1; 10, 12; 14 1; vgl. Apg. 2, 33 f.; 7, 55 f.; 1 Petr. 3, 22; Offbg. 5, 6.
[9] 1. Kor. 7, 10; 12, 25.

allem Tun und Lassen muß der Christ den Herrn suchen: „Leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn.“[1]

Nicht etwa ein positiver Theologe, sondern der sehr liberale Heidelberger Professor Johannes Weiß faßt dieses ganze religiöse Verhältnis Pauli und der paulinischen Christengemeinden in die Worte zusammen: „Für Paulus ist Jesus selbst Gegenstand nicht nur des Glaubens, sondern religiöser Verehrung. Wer ‚Gnade und Friede‘ nicht nur ‚von Gott, unserm Vater‘, sondern auch ‚von unserm Herrn Jesus Christus‘ erbittet, für den steht Christus neben Gott . . . die praktische Frömmigkeit des Paulus und seiner Gemeinden erwartet von ihm dasselbe wie von Gott: Leitung, Förderung, Segnung. Sie widmet ihm nicht nur Lobpreis, sie richtet auch Gebete an ihn . . . Jesus ist für den Apostel nicht etwa nur Mittler, Führer, Vorbild, sondern auch geradezu Gegenstand seiner Religion.“[2]

Jetzt ist es selbstverständlich, wenn Paulus mit Rücksicht auf den Namen Kyrios von Christus rühmt, Gott habe „ihn überhöht, indem er ihm den Namen gab, der über jeden Namen ist, damit in dem Namen Jesu sich jedes Knie beuge aller Wesen im Himmel, auf Erden und unter der Erde und jede Zunge bekenne, daß Jesus der Herr ist“.[3] Der Name „Herr“ ist also der höchste, über alles erhabene Name, der jeden geschaffenen Namen überragt und Anrecht verleiht auf die höchste, unumschränkte Verehrung durch alle Wesen: Kyrios, Jahwe, Adonaj, Gott. Zweifellos denkt hier Paulus an Schriftstellen wie Is. 42, 8 und 45, 24 und wendet auf Christus an, was Gott daselbst von sich selbst aussagt: „Ich bin der Herr, Gott (Κύριος ὁ θεός), dies ist mein Name; meine Ehre will ich keinem anderen geben . . . Mir soll sich jedes Knie beugen, und jede Zunge soll Gott bekennen.“ Selbst Johannes Weiß bemerkt zur angeführten Würdigung des Herrn-Namens im Philipperbriefe: „Nicht nur in eine allgemeine göttliche Sphäre wird Christus dadurch erhoben, er tritt geradezu an Stelle des allmächtigen Gottes. Hier kann Kyrios daher auf keinen Fall eine schwächere Bedeutung als Theos haben.“[4]

Auch andere moderne Kritiker anerkennen diesen Sachverhalt. Nach B. Weiß ist der paulinische Christus der Kyrios, der „bei seiner Wiederkunft mit göttlicher Allwissenheit erscheint, wie sie nur der Herzenskündiger hat“,[5] der wiederkommt in der Gewalt „gottesmächtiger Errettung im letzten Gericht, dessen Abhaltung[6]

[1] Röm. 14, 8.
[2] Joh. Weiß, Paulus und Jesus, Berlin, Reuther & Reichard 1909, 3. 72. [3] Phil. 2, 9 ff.
[4] Joh. Weiß, Christus 28. Vgl. J. Kögel, Christus der Herr. Erläuterungen zu Philipp. 2, 5—11. Gütersloh, Bertelsmann 1908.
[5] 1. Kor. 4, 5. [6] 2. Kor. 5, 10.

schon an sich seine gottgleiche Würdestellung voraussetzt", im „Gegensatz zu aller menschlichen Vermittlung".[1] Klipp und klar spricht Eduard v. Hartmann: „Der Ausdruck ‚Herr' ist im Paulinischen Evangelium keine bloße Höflichkeitsform der Anrede,[2] sondern es bedeutet den Herrn des Universums,[3] dem alles untertan ist, außer dem, der ihm alles untergetan hat . . .[4] Paulus braucht das Wort Herr . . . abwechselnd für Gott und Christus."[5]

Um aber selbst den letzten Zweifel auszuschließen, nennt Paulus den Heiland und Gottessohn direkt Gott. So lesen wir im Hebräerbriefe: „Von dem Sohne heißt es: Dein Thron, o Gott, steht immer in alle Ewigkeit."[6] In seinem Schreiben an Titus mahnt er die Gläubigen, „sich in allem vollkommen treu zu erweisen, damit sie der Lehre Gottes, unseres Heilandes, zur Zierde seien in allem".[7] Paulus hofft auf Beseligung und Verherrlichung durch „den großen Gott und Heiland Jesus Christus, welcher sich selbst für uns dahingegeben hat, damit er uns von aller Ungerechtigkeit erlöste".[8] Jesus ist verworfen worden von den Israeliten, „denen die Väter gehören und von welchen der Messias herstammt dem Fleische nach, er, der da Gott über alles ist, hochgelobt in Ewigkeit".[9]

Die Gegner der Gottheit Christi fühlen die ganze Wucht dieses paulinischen Bekenntnisses, wie sie anderseits ihre Ohnmacht ihm gegenüber zur Schau tragen. Der mitthronende Christus-Gott des Hebräerbriefes sei „kein paulinischer Gedanke"! Ob sich das beweisen ließe! Und als ob der Gedanke nicht in anderer Form wiederholt von Paulus ausgesprochen würde! Zur Stelle im Titusbriefe wird bemerkt: „Ja, wenn wir den richtigen Text haben, nennt er (Paulus) ihn geradezu unseren großen Gott."[10] Als ob auch nur eine Spur von einem anderen Texte vorhanden wäre, den die liberale Kritik den „richtigen" zu nennen beliebt! Auch das Zeugnis des Römerbriefes, daß er „Gott über alles, hochgelobt in Ewigkeit" sei, sucht man umsonst von Christus weg- und auf Gott den Vater zu deuten. Joh. Weiß ist offen genug, solchen Versuchen gegenüber festzustellen, daß sich der Text „nur auf Christus beziehen kann".[11] Er findet aber dieses Bekenntnis Pauli „sehr auffallend . . ., nicht denkbar". Deshalb habe man „mit Recht eine Textverderbnis angenommen".[12] Mit dem Faustrechte

[1] B. Weiß, Lehrbuch der biblischen Theologie, 6. Aufl., Berlin, Hertz 1895, 285 f.
[2] Wie z. B. Matth. 7, 21.
[3] Röm. 10, 12.
[4] 1. Kor. 15, 27.
[5] Das Christentum des Neuen Testaments 178.
[6] Hebr. 1, 8. [7] Tit. 2, 9 f.
[8] Tit. 2, 13 f. [9] Röm. 9, 5.
[10] Joh. Weiß, Christus 68.
[11] A. a. O. 29. [12] A. a. O.

unkritischer Willkür, ja; denn ein anderes Recht kann hierbei niemand anrufen.

Daß Paulus den Heiland Gott nennt, ist doch wahrhaftig weder undenkbar noch auffallend, nachdem er das gleichbedeutende Kyrios in unzähligen Fällen von Christus ausgesagt hat und, zufolge Joh. Weiß selbst, „in dem Gebrauch des Namens Kyrios die Brücke liegt zu der letzten und höchsten Aussage über Christus".[1]

Anderseits ist es aber auch nicht auffällig, daß er Jesus nicht öfter Gott heißt. Auch später und bis auf den heutigen Tag empfängt Christus von der Kirche selten die Anrede „Gott", sondern fast durchwegs Gottessohn oder Herr. In der apostolischen Zeit aber war der Titel „Herr" ebenso und noch ausschließlicher der offizielle und gemeingebräuchliche Titel für Christus. Er sprach auch die göttliche Stellung Jesu zum Vater wie zur Welt und Menschheit am besten aus. Indem vom vollen Doppeltitel Gottes „der Herr Gott" (Jahwe Elohim, Κύριος ὁ θεός) der erstere Christo, der zweite dem Vater gegeben wurde, wurde die Göttlichkeit und Einheit beider deutlich ausgedrückt. Und dazu vermied man die Gefahr, die streng monotheistischen Anschauungen der Judaisten zu verletzen, wie den Hellenisten irgendwelchen Anlaß zu einer polytheistischen bzw. dualistischen Auslegung der christlichen Gottesidee zu geben.

Damit dürfte die paulinische Christologie in ihren Hauptzügen skizziert sein. Ihr gegenüber braucht es einen wahren Mut der Verzweiflung, um noch die fast stereotype Parole der liberalen Kritik aufrechtzuerhalten: der paulinische Christus sei bloß ein präexistentes Geistwesen, ein Himmelsmensch, ohne sich wesentlich von uns Menschen zu unterscheiden! Die Gegner der Gottheit Christi selbst können nicht recht daran glauben. So setzt H. J. Holtzmann zu seinem paulinischen Himmelsmenschen ein mächtiges Fragezeichen, indem er bemerkt, der Apostel wisse „nur von einem Menschen mit göttlichem Lebensinhalt auf Erden".[2] Pfleiderer prüft die paulinischen Angaben über den „Himmelsmenschen" Christus und kommt zum Endresultate: „Sachlich ist damit der Materialgrund seiner Gottessohnschaft im übertheokratischen, metaphysischen Sinne gegeben."[3] Auch Jülicher hat gut im Brustton der Überzeugung versichern: der paulinische „Christus ist der Himmelsmensch . . . Es bleibt dabei: Christus ist die vornehmste unter den vermittelnden Kräften".[4] Zugestanden werden muß eben doch: „Im Philipperbrief Kap. 2 wird unzweideutig die Präexistenz Christi Jesu in Gottesgestalt gelehrt: erst als die Zeit gekommen war, legte er diese ab und nahm Knechtsgestalt an."[5]

[1] Weiß a. a. O. 28.
[2] Neutestamentliche Theologie I, 94.
[3] Das Urchristentum I, 2. Aufl., 227.
[4] Die Religion Jesu a. a. O. 87.
[5] A. a. O. 86.

Nach H. Weinel steht der „himmlische Gottessohn" Jesus „im ganzen noch unter Gott"; er ist „nicht selber Gott". Und doch muß Weinel zugestehen, daß der paulinische Christus ein „göttliches Wesen" ist[1] und daß „wir die Anfänge von dieser Lehre am deutlichsten bei Paulus finden".[2]

Paul Wernle gibt zu, daß Paulus seinen Christus mit dem alttestamentlichen Offenbarungsgott auf eine Stufe stellt.[3] Dann fährt er fort: „Was Wunder, wenn jetzt die Fülle der Gottheit leibhaftig in ihm (Christus) wohnt! . . . Sohn Gottes, Kreuz und Auferstehung sind hier (in den paulinischen Briefen) so gedeutet, daß . . . der Ansatz zum späteren christologischen Dogma gegeben ist."[4] Arnold Meyer charakterisiert in ähnlicher Weise den paulinischen Christus als „den himmlischen Gottessohn, der nicht zur irdischen Menschheit gehörte, sondern in göttlicher Ebenbildlichkeit und Herrlichkeit lebte . . . Der Sohn ist ein Ebenbild des Vaters, eben wie ein Sohn — vor aller Kreatur — nach dem Ebenbild des Vaters geboren, und trägt seine ganze Fülle in sich. . . . Zuletzt aber ließ ihn der Vater in Menschengestalt auf die Erde herabsteigen zur endgültigen Erlösung der Menschheit und der ganzen Welt . . . Der Christus des Paulus wird der Gott dieses (christlichen) Volkes".[5] Und doch „ist dieser (paulinische Gottessohn) nicht Gott!"[6]

Offener und mit mannhaftem Mute drücken sich die zwei linksfreisinnigen Kritiker Wilhelm Wrede und Gustav Krüger aus. Ersterer gibt rundweg zu, Paulus sehe in Jesus geradeso wie die kirchliche Orthodoxie „ein überweltlich-göttliches Wesen . . . ein menschgewordenes göttliches Wesen . . . einen göttlichen Christus".[7] Letzterer gesteht ebenso unumwunden: „Dieser paulinische Christus ist ein göttlich präexistierendes Wesen . . . Das göttliche Wesen, von dem er (Paulus) redet, nennt er freilich noch nicht Logos; aber wenn auch das Wort fehlt, so ist doch die Sache da."[8]

Sogar dem Rationalisten Renan drängt sich diese unabweisbare Überzeugung auf. „In den letzten Schriften Pauli", bemerkt er, „findet man eine Theorie von Christus, die ihn als eine Art göttliche Person darstellt, eine Theorie, welche derjenigen vom Logos durchaus analog ist und später ihre endgültige Gestalt finden wird in den dem Johannes zugeteilten Schriften . . . Die früheren und sicher authentischen Schriften des Paulus enthalten den Keim

[1] Weinel, Paulus 250. [2] A. a. O. 243.
[3] Die Anfänge unserer Religion, 2. Aufl., Tübingen, Mohr 1904, 238.
[4] A. a. O. 238. 243.
[5] Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus? Tübingen, Mohr 1907, 25 f. 31. 95. [6] A. a. O. 25.
[7] W. Wrede. Paulus, 2. Aufl., Tübingen 1907, 84. 86. 87.
[8] Gustav Krüger, Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung, Tübingen, Mohr 1905, 86.

zu dieser neuen Ausdrucksweise. Christus und Gott wechseln darin fast als synonyme Wesen ab; Christus übt göttliche Funktionen aus; man ruft ihn an wie Gott; er ist der verbindliche Mittler bei Gott . . . Die Verehrung für Jesus . . . nimmt bei Paulus die Proportion eines wahrhaftigen latreutischen Kultus an, den bis anhin kein Jude dem Sohne eines Weibes erzeigt hatte."[1]

All das beweist zur Genüge, daß die freisinnige Kritik das Kunststück doch nicht fertig bringt, die Gottheit Christi aus der Theologie des hl. Paulus zu streichen.[2]

2. Ursprung der paulinischen Christologie. Paulus und Jesus.

Gerade deshalb gibt sich die freisinnige Kritik eine so unsägliche Mühe, die christologischen Anschauungen Pauli mit denjenigen Christi und des Urchristentums in Gegensatz zu stellen und als Machwerk extravagantester Spekulation und krankhafter Veranlagung des Paulus zu brandmarken. Sie legt sich den Ursprung und die Entwicklung der paulinischen Christusidee etwa so zurecht:

Vor seiner bei Damaskus erfolgten Bekehrung war Paulus der heftigste Verfolger Jesu, weil er in diesem das gerade Gegenteil von dem sah, was er als messianisches Ideal verehrte. Saulus erwartete nämlich den Messias in Gestalt des apokalyptischen Himmelsmenschen. Diesen Himmelsmenschen malte sich Saulus, in Anlehnung an die spätjüdische Angelologie, sowie an die platonisch-alexandrinische und altorientalische Mythologie als überirdisches Geistwesen aus, als präexistentes Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, als Weltbildner, zweiten Adam usw. Mit einem solchen Christus hatte der geschichtliche irdische Mensch Jesus gar keine Ähnlichkeit. Deshalb kam er dem Saulus als der personifizierte Lügenmessias vor.

Da erfolgte plötzlich bei Damaskus die Wendung. In einer eingebildeten Vision glaubte Saulus den verhaßten Nazaräer Jesus zu schauen, wie er in himmlischer Lichtgestalt, eben als der messianische Himmelsmensch, aus der Höhe schwebte, mit Saulus sprach und vorgab, der von diesem so sehnsüchtig erwartete Messias zu sein. Saulus erachtete dieses innere Erlebnis als etwas Tatsächliches, glaubte daran und übertrug seine Anschauungen vom messianischen Himmelsmenschen und Mittelwesen auf den geschichtlichen Jesus.

So wurde er seit dem Ereignis von Damaskus zum Begründer einer ganz neuen Christologie. Diese ist keineswegs die Fortsetzung

---

[1] Renan, L'Antéchrist 1873, 76. 77. 79.

[2] Vgl. W. Beyschlag, Die Christologie des Neuen Testaments, Berlin 1866, 176—256; Rich. Drescher, Das Leben Jesu bei Paulus, Gießen 1900; F. Prat, La théologie de saint Paul, Paris 1908.

der christologischen Linie, welche von Jesus ausgeht und über die Urapostel und Urkirche führt. Sie muß im Gegenteil als gänzliche Umbiegung dieser Linie betrachtet werden. Dem Evangelium Jesu und der Urgemeinde gegenüber ist sie etwas Zweites und Neues. Unser Grundsatz muß darum lauten: Von Paulus weg, zurück zu den Altjüngern und zu Jesus![1]

Das ist in großen Umrissen der Werdegang und die Erklärung der paulinischen Christologie nach der modernen liberalen Kritik. Im Grunde finden sich all diese Ideen schon beim Tübinger Rationalisten Fr. Chr. Baur[2] und seinem Schüler Holsten,[3] sowie bei Hausrath.[4] Ihre Nachfolger warfen die Hypothese noch ein paarmal ins Wasser und ins Feuer, bis sie in ihrer heutigen, scheinbar raffiniert psychologischen Form vollendet war.

Ihre neuesten Vertreter sind hauptsächlich Brückner,[5] H. Weinel,[6] Paul Wernle,[7] Otto Pfleiderer,[8] Ed. v. Hartmann[9] und William Wrede.[10] Daß die Episode von Damaskus nur eine Vision, ein religiöses Erlebnis, eine Revolution des inneren Lebens war, nehmen auch Clemen,[11] G. Krüger[12] und Johannes Weiß[13] an. Die Visionshypothese gilt überhaupt

[1] Abgelehnt wird diese Erklärung der paulinischen Christologie neulich auf protestantischer Seite durch Julius Kaftan, Jesus und Paulus, eine freundschaftliche Streitschrift gegen die religionsgeschichtlichen Volksbücher von Bousset und Wrede, Tübingen, Mohr 1906; Theodor Kaftan, Der Mensch Jesus Christus, der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen, Gr.-Lichterfelde-Berlin, Runge 1908; Paul Feine, Paulus als Theologe, Gr.-Lichterfelde-Berlin, Runge 1906; Theologie des Neuen Testaments, Leipzig, Hinrichs 1910, 230 ff.; Arnold Rüegg, Der Apostel Paulus und sein Zeugnis von Jesus Christus, Leipzig, Dörffling & Franke 1906; Mc. Giffert, Was Jesus or Paul the founder of Christianity? Americ. Journal of Theology 1909, 1—20; W. Morgan, The Jesus-Paul controversy, Expositor t. XX, 9—12. 55—58. Von den genannten deutschen Forschern bekennt jedoch nur Feine ausdrücklich die Gottheit Jesu bei Paulus; Rüegg und Julius Kaftan wissen ihre Gedanken zu verbergen; Theodor Kaftan sieht im paulinischen Christus lediglich den menschlichen Heilsvermittler.

[2] Paulus der Apostel Jesu Christi, 2. Aufl., 1866.

[3] Evangelium des Paulus, 1880.

[4] Der Apostel Paulus, Heidelberg 1872, 126 ff.; vgl. dazu derſ., Neutestamentl. Zeitgeschichte II, 442 f.

[5] Die Entstehung der paulinischen Theologie 1903.

[6] Paulus. Der Mensch und sein Werk, Tübingen, Mohr 1904, 243 ff.

[7] Die Anfänge unserer Religion, 2. Aufl., Tübingen, Mohr 1904, 153—244: „Die paulinische Theologie".

[8] Die Entstehung des Christentums, München, Lehmann 1905, 111 f. 132 f. 143 ff.; vgl. Das Urchristentum I, 2. Aufl., 226 ff.; Religionsphilosophie, 3. Aufl. 718 ff.; Die Entwicklung des Christentums 24 ff.

[9] Das Christentum des N. Test., 2. Aufl., Sachsa i. Harz, Haacke 1905, 200 f.

[10] Paulus, 2. Aufl., Tübingen, Mohr 1907.

[11] Die Grundgedanken der paulinischen Theologie, Tübingen 1907, 3.

[12] Dreieinigkeit und Gottmenschheit, Tübingen 1905, 76—86.

[13] Christus. Die Anfänge des Dogmas, Tübingen, Mohr 1909, 34—65; Paulus und Jesus, Berlin, Reuther & Reichard 1909, 16 ff.

als Dogma der liberalen Forschung. Auf dem Standpunkt der „modernen Auffassung" muß das „Erlebnis" von Damaskus eine Vision sein.

Diese psychologische oder besser psycho-pathologische Auffassung, welche jeden übernatürlichen Einfluß Christi auf Paulus unnötig machen und die paulinische Christologie als Phantasiegebilde bloßstellen soll, mutet wie ein Schauspiel an, welchem man die Überschrift geben könnte: Die Tragödie oder, je nachdem, die Komödie von Damaskus in drei Akten. Alles dreht sich um die Erscheinung von Damaskus: Vor der Erscheinung zu Damaskus soll Paulus seine christologischen Ideen bereits aus orientalischen, griechischen und jüdischen Quellen gesammelt und innerlich verarbeitet haben; in der Erscheinung zu Damaskus übertrug er sie dann vermöge einer phantastischen Verückung auf Jesus von Nazareth; nach der Erscheinung prägte er die so gewonnene Christologie in Predigt und Spekulation immer bestimmter aus, unter gänzlicher Verkennung der Lehre Jesu und der geschichtlichen Urtradition über das wirkliche Leben Jesu.

Das ist das paulinische Schaustück der liberalen Kritik. Aber wirklich nur ein Bühnenstück, und zwar ein sehr unwahres, nur Künstelei, nicht psychologisch wahre Kunst und vor allem nicht Geschichte.

Paulus soll seine christologischen Ideen teils aus der orientalisch-griechischen Gnosis und Mythologie entlehnt, teils in der einheimisch-jüdischen Angelologie vorgefunden haben. Aber von einem gnostisch-mythologischen Einschlag in der ganzen Christologie des Paulus kann doch im Ernste nicht die Rede sein. Die Gnosis ist nicht mehr und nicht weniger als der Gegenfüßler paulinischer Theologie. Paulinismus und orientalische Mythologie schließen sich gegenseitig ebenso aus. Paulus verwahrt sich auf das entschiedenste gegen jede gnostische und mythologische Zulage, ja, er betrachtet es als seine Lebensaufgabe, die gnostische und mythologische Weltanschauung aufs äußerste zu bekämpfen. Das braucht hoffentlich dem Kenner der Paulusbriefe und der Apostelgeschichte nicht erst noch bewiesen zu werden.

Die gegenteiligen Ansichten neuerer Kritiker sehen wie lauter Fragezeichen aus. Man höre nur. Johannes Weiß nimmt ohne weiteres den „polytheistischen, mythologischen Charakter" der paulinischen Christologie an, fügt aber sofort das erstaunlich naive Geständnis bei: „Niemand kann beweisen, daß gerade diese babylonischen, oder daß es ägyptische oder griechische Vorbilder gewesen seien, die durch unzählige Vermittlungen auf die paulinische Idee gewirkt hätten."[1] Ähnlich schreibt Otto Pfleiderer: „Die Vorstellung von Christus als einem überirdischen

[1] Joh. Weiß, Christus 36.

Geistwesen, einem über die Engel erhabenen himmlischen Menschen und uranfänglichen Sohn Gottes ... reicht *vielleicht* noch viel weiter zurück, wir können darüber allerdings noch *nichts Sicheres* behaupten, aber *zu denken gibt es immerhin*, daß schon in der indischen Legende das himmlische Geistwesen, das in Buddha und anderen Erlösergestalten erscheint, als „der große Mensch" bezeichnet wird, und daß bei gewissen jüdisch-christlichen Gnostikern der in Jesus erschienene Erlösergeist derselbe ist, der zuerst in Adam verkörpert war. Und damit hing *vielleicht* auch der geistliche Idealmensch zusammen, den Philon in 1. Mos. 1 gelehrt fand."[1]

Dieses wiederholte „Vielleicht" ersetzen besonnenere Forscher heute durch ein kategorisches „Nein". A. *Meyer* anerkennt, daß Paulus „seinen Christus voll Liebe und Ernst wider alle anderen gnostischen Mächte setzt".[2] Selbst die Logoslehre Philos, an welche doch zunächst gedacht werden müßte, liegt nach *Paul Wernle*[3] „zu fern, um in Betracht zu kommen". *Bernhard Weiß*[4] erachtet „die Übertragung irgendwelcher zeitgenössischen Philosopheme auf Christum als unnachweisbar", während H. J. *Holtzmann* über die Metamorphosen lächelt, welche Paulus in der modernen Kritik schon durchmachen mußte: „Zuerst sind die Ausgänge seiner Gedankenwelt rein jüdisch gewesen, dann wurden sie zum guten Teil griechisch, weiterhin lieber ‚hellenistisch', bald genug wieder alttestamentlich usw. Bald bildet er die geradlinige Fortsetzung des Lebenswerkes Jesu, bald einen dieses im Grunde ignorierenden neuen Anfang."[5]

Paul Feine behält zweifellos recht, wenn er die Herleitung des paulinischen Christus aus griechischen, hellenistischen und altorientalischen Quellen ablehnt mit der Bemerkung: „Es kann nicht als ein Zeichen gesunden Urteils gelten, wenn immer wieder in der kritischen Theologie der Versuch gemacht wird, von hier aus die paulinische Christologie zu konstruieren."[6]

In Frage kommt einzig, ob der Apostel seinen Christus der jüdischen Apokalyptik entnommen habe. Wenn Paulus seinen Christus bloß als apokalyptischen „Himmelsmenschen" darstellen würde, wie die Gegner anerkennen, dann ließe sich darüber wenigstens ernstlich reden. Allein, wie wir gesehen haben, ist die Christusfigur bei Paulus durch und durch göttlich. Eine solche aber kennt die jüdische Apokalyptik nicht.[7] Aber auch ganz abgesehen von

[1] Die Entstehung des Christentums, München, Lehmann 1905, 144 f.
[2] A. a. O. 19. [3] A. a. O. 239.
[4] Die Religion des N. Test., 2. Aufl., Stuttgart und Berlin, Cotta 1908, 140.
[5] H. J. *Holtzmann*, Das messianische Bewußtsein Jesu, Tübingen, Mohr 1907, III.
[6] Paulus als Theologe, Gr.-Lichterfelde-Berlin, Runge 1906, 32.
[7] S. oben S. 161—170.

der Gottheit des Messias tritt die Christuslehre des Paulus in schroffsten Gegensatz zu der apokalyptischen Theorie vom messianischen Himmelsmenschen. Nicht etwa bloß die positive Theologie, sondern die gesamte liberale Schule muß als Hauptmerkmal der paulinischen Messiaslehre gelten lassen die Gnaden- und Erlösungslehre, die Liebe Jesu zum Menschengeschlecht, seinen Sühnetod für die Sünden der Welt. Es gibt keinen einzigen echt liberalen Kritiker, der die paulinische Christologie nicht ebendeshalb bekämpfte, weil sie diese Sühne-, Gnaden- und Erlösungslehre in den Mittelpunkt des Messianismus stellt.

Nun aber verhält sich dieser Grundzug der paulinischen Messiaslehre zu der apokalyptischen Messiasidee wie Feuer zu Wasser. Somit ist es ein flagranter Widerspruch, wenn die liberale Theologie den paulinischen Christus als apokalyptischen Himmelsmenschen bezeichnet und aus der jüdischen Apokalyptik herleitet. Das stellt heute Johannes Weiß, nachdem er die gesamte neueste Paulusforschung überschaut hat, mit klarem Blicke heraus. Er schreibt: „Woher hat Paulus dieses Bild von Christus? Etwa aus jüdischer Überlieferung? Wo in der Apokalyptik steht geschrieben, daß der ‚König Messias', der ‚Menschensohn', der ‚Richter' zugleich die Inkarnation der Liebe und Gnade Gottes sei? Hier versagt die Theorie, daß Paulus, zum Glauben an die Messianität Jesu gelangt, nur die Prädikate des apokalyptischen Messias auf ihn übertragen habe. Diesen Hauptzug des Bildes Christi konnte er nicht aus dem Judentum übernehmen; hier hat die geschichtliche Erfahrung sein jüdisches Messiasbild in entscheidender Weise ergänzt und umgestaltet."[1]

Übrigens versichert Paulus selbst ausdrücklich, er entnehme sein Christusbild weder der Apokalyptik, noch habe er es überhaupt vor der Erscheinung bei Damaskus schon gekannt aus irgendeiner anderen Quelle. In der Apostelgeschichte wie in seinen Briefen tritt seine Christusidee als etwas gänzlich Neues, Unerwartetes, Unvermitteltes vor das Auge des Verfolgers. Selbst Wrede muß zugestehen: „Paulus kann nicht schon zuvor durch Belehrung gewonnen worden sein, so daß die Vision zum Anhängsel würde. Menschliche Unterweisung hat er als Grundlage seines Glaubens ausdrücklich verneint, und so oder so muß die Erscheinung für ihn den Charakter des Plötzlichen und Überwältigenden gehabt haben."[2]

Nehmen wir jedoch an, Saulus habe damals, als er die Gebirgsstraße nach Damaskus zog, sein Christusbild schon fertig mit sich herumgetragen. Läßt sich damit dasjenige, was nun bei Damaskus sich ereignete, natürlich psychologisch erklären? Läßt es

[1] Joh. Weiß, Paulus und Jesus 51; vgl. 14.
[2] Wrede, Paulus 10.

sich erklären, daß Saulus jetzt plötzlich infolge Selbstsuggestion und Halluzination — denn das behaupten die Gegner — sein Christusideal auf Jesus übertrug — und es verkörpert glaubte in dem verhaßten und von ihm verfolgten[1] Nazarener?

Offenbar das gerade Gegenteil! Die Halluzination verstärkt nur die Eindrücke, die man im Normalzustande mit sich trägt. Sie würde bewirkt haben, daß der Haß des Pharisäers Saulus in völlige Raserei gegen Jesus und seine Messias- und Gottessohnansprüche ausgeartet wären. Das wäre das einzig mögliche Ergebnis der „Vision" von Damaskus gewesen. Wenn Paulus umgekehrt infolge jener „Vision" Jesus als den Messias, den Herrn, Gott verkündet, so ist das nicht psychologisch erklärbar; es ist nicht natürlich, sondern entweder widernatürlich oder übernatürlich.[2]

Kann aber die Bekehrung des Saulus zum Glauben an Christus unmöglich als psychologischer Ertrag der Episode von Damaskus bezeichnet werden, so ist damit auch bewiesen, daß es sich dabei nicht bloß um eine „Vision", um ein subjektives, eingebildetes Gesicht, um ein „innerliches Schauen, eine Halluzination . . . ein nach außen geworfenes Spiegelbild der Seele, eine Objektivierung ihres eigenen Bewußtseinsinhaltes"[3] handeln kann.

Für eine solche Vision fehlt schon jede reale Voraussetzung. Die liberalen Kritiker wissen zwar mit warmer Begeisterung und fast statistischer Genauigkeit zu schildern, wie diese Vision zustande kam. Das christologische Problem und die Frage, ob nicht Jesus von Nazareth doch der erwartete Messias und Gottessohn sei, „mochten, so dürfen wir vermuten, den Geist des Paulus auf dem Wege nach Damaskus bewegen; der Zweifel an dem Recht seines bisherigen Handelns und an der Wahrheit seines bisherigen Glaubens bohrte sich wie ein glühender Stachel in sein Herz und versetzte Seele und Leib in die furchtbarste Aufregung. Nehmen wir dazu die zur Eile der Entscheidung drängende Nähe von Damaskus, die einsame Stille und die sengende Glut der Wüste, so werden wir zu dem Urteil berechtigt sein, daß unter solchen Umständen das Eintreten eines visionären Erlebnisses keineswegs außer dem Bereich sonstiger analoger Erfahrungen lag."[4] „Es war eben kein Wunder, daß ein notorischer Visionär und Konvulsionär in solchen Seelenkämpfen während eines Wüstenfiebers (das mit Augenentzündung und vielleicht auch Gehirnentzündung verbunden war) von der Erscheinung des Meisters der von ihm verfolgten Gemeinde heimgesucht wurde, als von einer Vergegen-

[1] 1. Kor. 15, 9; Apg. 9, 1 ff.; 22, 3 ff.; 26, 9 ff.
[2] Vgl. E. Moske, Die Bekehrung des hl. Paulus, eine exegetisch-kritische Untersuchung, Münster, Aschendorff 1907.
[3] Pfleiderer, Die Entstehung des Christentums 111 f.
[4] Pfleiderer a. a. O. 138.

ständlichung der Zweifel seines eigenen Gewissens."[1] „Alles das hängt zusammen mit einem Nerven- und Gehirnzustand, der ihn zuzeiten verzückt sein und Gesichte sehen läßt ... Im Zusammenhang damit fühlte er Nervenzuckungen, die er als Faustschläge eines Satansengels deutete. Wenn er also bei Damaskus niederstürzte, einen Lichtschein sah, Christus reden hörte und dann einige Tage blind war, so fordert die Analogie der Erfahrung, daß wir hier auch an eine Vision denken, darin sich ein tiefinnerer Prozeß, der zur höchsten Spannung gediehen ist, entlädt."[2]

Lauter Phrasen, welche der Wirklichkeit wie dem Wortlaut der neutestamentlichen Quellen ins Gesicht schlagen! Statt mit Zweifeln und Gewissensbissen über sein eigenes Handeln und über die mögliche Richtigkeit der Aussprüche Jesu sich zu quälen, „atmete Saulus Drohung und Mord gegen die Jünger des Herrn", als er sich nach Damaskus aufmachte.[3] Nach seinem Selbstgeständnisse schäumte er förmlich vor blinder Verfolgungswut gegen Jesus von Nazareth noch im Augenblick, als die Erscheinung bei Damaskus eintrat.[4]

Die „sengende Glut der Wüste", das „Wüstenfieber mit Augen- und Gehirnentzündung" existiert lediglich im Kopfe unserer Kritiker, geradesogut als die Wüste selbst.[5]

Wer überdies den Paulus mit Hartmann, dem Philosophen des Unbewußten, zu einem „notorischen Visionär und Konvulsionär", oder mit A. Meyer zu einem „Nerven- und Gehirnkranken", oder schließlich mit dem Romancier Gustav Frenssen und dem Dichtertheologen Hausrath zu einem „durch und durch kranken, von schweren nervösen und geistigen Störungen gepeinigten Menschen", zu einem „sentimentalen, wohl gar epileptischen" Hysteriker macht, wird durch das Wirken und die Schriften des großen Apostels[6] wie durch fachmedizinische Gutachten Lügen gestraft.[7]

---

[1] Ed. v. Hartmann, Das Christentum des N. Testaments 201.

[2] A. Meyer, Wer hat das Christentum begründet? 36. 69 f. Die Auferstehung Christi, Tübingen, Mohr 1905, 295—298.

[3] Apg. 9, 1 f. [4] Apg. 9, 4 f.; 22, 4—8; 26, 14.

[5] „Eine solche gibt es auf viele Stunden südwärts von Damaskus gar nicht. Die Gegend ist nämlich sehr wasserreich und fruchtbar und war es früher weit mehr. Auch daß der Samum oder Scirocco besonders günstig auf Visionsproduktion eingewirkt habe, scheint mir an diesem Ort wenig wahrscheinlich." Chr. E. Luthardt, Allg. evang.-luth. Kirchenzeitung, Leipzig 1906, 396.

[6] „Sind diese Schriften das Werk eines Narren oder eines Betrügers oder eines vom Sonnenstich getroffenen Epileptikers oder eines hirnverrückten Enthusiasten? Ist ein solches Produkt aus einer solchen Ursache etwa psychologisch begreiflich?" F. Ballard, Die Wunder des Unglaubens, deutsch von Ed. König, 2. Tausend, Gr.-Lichterfelde-Berlin, Runge 1903, 194.

[7] Vgl. das Urteil von Oberarzt Dr. Blümcke bei Rüegg, Der Apostel Paulus und sein Zeugnis von Jesus Christus 108; dazu Jülicher, Einleitung in das N. Test., 6. Aufl., 26 ff.; Simon Weber, Die Gottheit Jesu und die paulinischen Briefe in: Jesus Christus, Vorträge auf dem Hochschulkurs zu Freiburg i. Br. 1908, 69 ff.

Wohl hat Paulus auch Visionen gehabt, aber nicht im Sinne von Phantastereien eines Unzurechnungsfähigen, wie die Gegner sich dieselben vorstellen, sondern im Sinne von übernatürlichen „Gesichten und Offenbarungen des Herrn", wie Paulus selbst bezeugt[1] und wie sie in der ersten christlichen Kirche mit ihrem Reichtum an Gnadengaben oft vorkamen.

Von solchen „Gesichten", die er für und für als solche genau erkennt und kennzeichnet,[2] will er übrigens das Geschehnis von Damaskus ausgeschieden wissen. Dieses ist für ihn eine wirkliche objektive „Erscheinung" Jesu. Es war eine Christophanie, ebenso real als die Erscheinungen des Auferstandenen, deren Zeugen Petrus, Jakobus, die Zwölfe und 500 Jünger waren.[3] Jesus gab sich ihm zu sehen und zu hören.[4] Sein ganzes Leben lang zweifelt Paulus nie daran, daß er Christus lebendig geschaut. Vor jedermann beruft er sich darauf: „Habe ich nicht den Herrn gesehen?"[5] Gestützt auf diese Überzeugung stellt er sich unbedenklich neben die Altapostel und wird als gleichberechtigter Zeuge und Jünger Jesu von allen anerkannt. Daran rüttelt auch die gegnerische Kritik nicht: „Paulus versteht unter der Offenbarung, die er empfangen hat, gewiß nicht nur eine allmähliche Erleuchtung seines Denkens und Fühlens. Es handelt sich für ihn um den wunderbaren Vorgang eines bestimmten Augenblicks, bei dem er den Herrn gesehen in leuchtender Herrlichkeit — darin stimmen die Andeutungen seiner Briefe mit der Apostelgeschichte überein."[6]

Nicht nur das. Wir haben zudem den unumstößlichen Beweis dafür, daß Paulus sich nicht täuschte, indem er der Damaskus-Erscheinung objektive Realität beimaß. Beweis dafür ist die Tatsache, daß die Reisegenossen des Saulus in die Erscheinung mithineingezogen wurden; daß auch „seine Begleiter das Licht vom Himmel umstrahlte, welches den Glanz der Sonne übertraf"; daß unter dem machtvollen Eindrucke der Erscheinung alle zu Boden geworfen wurden.[7] Beweis für die Wirklichkeit der Erscheinung ist die Erblindung des Saulus infolge des für sein

---

[1] 2. Kor. 12, 1.
[2] Apg. 10, 9 ff.; 11, 5 ff.; 12, 7 ff.; 16, 9 f.; 18, 9; 22, 17; 2. Kor. 12, 1.
[3] 1. Kor. 15, 5—9.
[4] Apg. 9, 17. 27; 22, 14 f.; 26, 16. [5] 1. Kor. 9, 1.
[6] A. Meyer, Wer hat das Christentum begründet? 35.
[7] Apg. 9, 3; 26, 13. Die unwesentlichen Verschiedenheiten in den drei Berichten Apg. 9, 7; 22, 9; 26, 14 lösen sich ohne Schwierigkeit. S. die Ausführungen bei Jos. Knabenbauer, Comment. in Actus Apost., Paris 1899, 161 sq.; Fr. X. Pölzl, Der Weltapostel Paulus, Regensburg 1905, 38 Anm. 1; Rüegg, Der Apostel Paulus 53; Anton Seitz, Das Evangelium vom Gottessohn, Freiburg 1908, 496 Anm. 6. Einen Widerspruch findet nur derjenige, der mit Baur, Wendt, Pfleiderer u. a. Kritikern durchaus plausibel machen will, „daß die Einzelheiten dieser dreifachen Erzählung auf genaue Geschichtlichkeit keinen Anspruch machen können". Pfleiderer, Die Entstehung des Christentums 132.

physisches Sehvermögen unerträglichen Lichtglanzes.[1] Beweis für die Wirklichkeit der Christophanie ist endlich die innerliche, geistige Erleuchtung und Umwandlung, die sittliche und religiöse Neuschöpfung des Paulus, sein unaustilgbares Bewußtsein, mit Leib und Leben, mit allen Sinnen und Kräften, mit Drangabe des ganzen eigenen Ich künftighin Christo dienen zu müssen.

All das beweist, wie Bernhard Weiß zugibt, daß die dem Paulus gewordene Erscheinung Jesu Christi „nicht auf eine psychologisch erklärbare Vision zurückgeführt werden kann".[2] Will die liberale Kritik nicht auf jede Erklärung verzichten, dann muß sie, gern oder ungern, sich zum Geständnis herbeilassen, daß dem Saulus zu Damaskus eine wirkliche, sinnenfällige Erscheinung zuteil wurde, in welcher er den auferstandenen und verherrlichten Heiland mit Leibesaugen sah, seine Stimme mit den physischen Ohren hörte und eine dementsprechende innere Offenbarung erfuhr.

Aus dieser Erscheinung und Offenbarung nun, mithin aus Belehrung durch Jesus selbst, schöpfte Paulus in erster Linie sein Evangelium: „Das Evangelium, welches ich verkündet habe, ist nicht Menschenlehre. Denn ich habe es weder von einem Menschen empfangen noch gelernt, sondern durch Offenbarung Jesu Christi."[3] Und der Kernpunkt dieser Offenbarung wiederum war die Christologie, das Geheimnis der Person Jesu Christi, wie sie der Apostel seit der Katastrophe von Damaskus zeitlebens predigte: „Demjenigen, der mich von meiner Mutter Schoß an ausgesondert und durch seine Gnade berufen hat, gefiel es, seinen Sohn in mir zu offenbaren, damit ich ihn unter den Heiden verkündete."[4] Das ist die erste und wichtigste Quelle der paulinischen Christologie.

Davon freilich kann keine Rede sein, daß Paulus in jenem Erlebnis das ganze Evangelium und das ganze geschichtliche Leben Jesu kennen lernte. Jesus zog ihn dabei wohl in seine Lebensgemeinschaft hinein, ließ ihn einen wunderbaren Tiefblick in seine Lehre tun und überzeugte ihn von seiner Messianität und wahren Gottessohnschaft. Vervollständigt und in allen Zügen vollendet wurden die evangelischen und christologischen Kenntnisse Pauli dadurch, daß er anhand der Urjünger, der Urgemeinde und der Urtradition in das Leben und die Lehren des Meisters eindrang. Das war für Paulus der zweite Weg zu Christus.

Die liberalen Kritiker verrammeln diesen Weg. Obwohl ihre „psychologische" Erklärung der paulinischen Christologie vor und bei Damaskus sich als absurd erwiesen hat, wollen sie dennoch

[1] Apg. 9, 8.
[2] Lehrbuch der biblischen Theologie 203 f..
[3] Gal. 1, 12. [4] Gal. 1, 15. 16.

auch den dritten Akt des Schauspiels fertig spielen: nach dem Erlebnis von Damaskus soll Paulus, ohne jede Rücksicht auf das wirkliche Leben Jesu und die geschichtliche Überlieferung desselben in der Urkirche, seine Christologie phantastisch weiter- und ausentwickelt haben, nach Maßgabe der eingebildeten Damaskus-Vision und auf Grund der vorgefaßten Messiasideen, welche er schon nach Damaskus mitgebracht hatte. Die Bekehrung „hob ihn aus jedem Zusammenhang heraus, auch aus dem mit den Uraposteln als Menschen — was sie einst waren, ist ihm einerlei — ja sogar mit dem irdischen Jesus. Der ist ja auch dem Fleische nach gekreuzigt und nicht mehr für ihn da; Paulus lebt nur mit dem Christus, den er erfuhr,"[1] d. h. den er gesehen zu haben sich einbildete. „Damit ist jede menschliche Überlieferung, auch die durch die Urapostel abgelehnt . . . Paulus will nichts lernen, sondern zeigen und vertreten, was er selbständig geleistet hat."[2] Mit „seinem eigenen Erleben" hat „Paulus Anschauungen seiner Zeit, heidnische, griechische, orientalische oder jüdisch-gnostische Überlieferungen in sein christliches Denken verwoben . . . Ist Paulus, wie wir annehmen, in dergleichen Anschauungen von Jugend an aufgewachsen, so hat er sie wie selbstverständlich eingeatmet, und er kann sich später unmöglich bewußt gewesen sein, woher er sie hat."[3] Ebendeshalb, weil Paulus unbewußterweise eigene und fremde nichtchristliche Ideen auf Christus übertrug und sich einbildete, alles, sein ganzes fertiges Christusbild habe er „durch Gottes Offenbarung empfangen", so kann man schließlich doch wieder „behaupten: Nicht Paulus hat seinen Christus geschaffen, sondern sein (erlebter, d. h. eingebildeter) Christus hat ihn gepackt, hat ihn überwältigt und ist ihm zu stark geworden . . . Damit ständen wir also vor dem Geheimnis in der Religion, das jeder Erklärung spottet".[4] Das ist das Ende der „psychologischen Erklärung" der paulinischen Christologie. Eine andere als Meyer weiß kein liberaler Kritiker zu geben. Höchstens beehren sie den „zweiten Gründer des Christentums" noch mit Zulagen, wie „willkürliches Erzeugnis rabbinischer Spekulation und Dialektik",[5] „extravaganteste Spekulationen",[6] „theologische Angstgeburt",[7] „Bruder der Schwarmgeister",[8] „vor Rühmen ein Narr geworden . . . hochmütige Verblendung . . . stolze Selbstgenügsamkeit", welche es „verschmähte, die Lehre aus dem Munde der persönlichen Schüler des Meisters erst kennen zu lernen, ehe er sie predigte".[9]

[1] A. Meyer, Wer hat das Christentum begründet? 72.
[2] Meyer a. a. O. 32. [3] Meyer a. a. O. 33.
[4] Meyer a. a. O. 33 f.
[5] Pfleiderer, Die Entstehung des Christentums 141. 167.
[6] Wernle, Die Anfänge unserer Religion, 2. Aufl., 239.
[7] Rich. E. Funcke, Die historischen Grundlagen des Christentums, Leipzig, Schimmelwitz 1904, 244. [8] Wrede, Paulus 15.
[9] Ed. v. Hartmann, Das Christentum des N. Test. 171. Womöglich

Daß mit solchen Ausfällen das „Geheimnis, welches jeder Erklärung spottet", psychologisch nicht erklärt wird, sieht jedermann ein. Schon der bloße Versuch übrigens, die endgültige Christologie, wie Paulus sie nach und seit der Bekehrung zu Damaskus vorträgt, psychologisch zu erklären, weist sich ohne weiteres als unpsychologisch aus. Nur insofern feststehen würde, daß Paulus vor dem Geschehnis zu Damaskus seinen Christus bereits fertig mit sich herumtrug und daß er bei Damaskus einfach diese seine Christusideen selbsteigen und selbständig auf Jesus von Nazareth übertrug, dürfte die spätere paulinische Christologie nun als psychologischer Ertrag und psychologische Weiterspinnung der früheren Lebensperiode bezeichnet werden. Es hat sich aber ergeben, daß diese Voraussetzung nicht zutrifft. Wer trotzdem darauf weiter baut, baut an einem Luftschloß.

Aber auch ganz abgesehen von der Unrichtigkeit der gegnerischen Voraussetzungen läßt sich die paulinische Christologie nach dem Ereignis von Damaskus nicht im genannten Sinne „psychologisch" deuten, ohne daß wir in Widerspruch treten mit den unumstößlichen Daten und Tatsachen der Apostelgeschichte und der Paulusbriefe selbst. Nach ihnen hat der große Mann seine Christologie keineswegs einzig aus dem Erlebnis von Damaskus — mag dasselbe nun als subjektive Vision Pauli oder als objektive Erscheinung Christi angeschaut werden — herausspekuliert und herausgesponnen, unter Hintansetzung des wirklichen, geschichtlichen Lebens Jesu und der urkirchlichen Überlieferung, in welcher der geschichtliche Jesus fortlebte.

Nichts ist unrichtiger als die Annahme, das geschichtliche Leben des Heilands sei dem Paulus gleichgültig gewesen. Wohl hält es schwer nachzuweisen, in welchem Maße Paulus bei seiner Missionspredigt auf einzelne Ereignisse im Leben Jesu und auf einzelne Worte Bezug nahm. Sicher war eine Heidenmission ohne Mitteilung eines umfangreichen Erzählungsstoffes aus dem Leben Jesu gar nicht zu betreiben.[1] Die Paulusbriefe enthalten davon nicht viel, gerade deshalb, weil das geschichtliche Leben Jesu den Gemeinden, an welche sie gerichtet sind, bereits bekannt war und weil Paulus darin nicht geschichtliche Details bieten, sondern über Probleme des christlichen Lebens sich

übertrumpft wird die gehässige Darstellung Hartmanns noch durch Friedr. Wilh. Nietzsche, Morgenröte 1881, 64—68. 182. Den Vorwurf Hartmanns und A. Meyers (Wer hat das Christentum begründet? 32), daß Paulus nach seiner Bekehrung nicht einmal nach Jerusalem gehen wollte, um sich unterrichten zu lassen, widerlegt Ad. Jülicher mit der Bemerkung: „Er wäre sofort von Damaskus nach Jerusalem umgekehrt; aber er wußte, daß die ehemaligen Genossen ihn rasch unschädlich machen würden, wenn er sich ihnen auslieferte (Paulus und Jesus 55).

[1] Nachweis bei Joh. Weiß, Das älteste Evangelium, Göttingen 1903, 33—39.

aussprechen will. Doch ergibt sich aus den Paulinen immerhin zur Genüge, daß Christus der Hauptgegenstand der paulinischen Predigt war, und zwar die Person und die Lehre Christi in jener geschichtlichen Fassung, welche Jesus selbst ihr gegeben hatte.[1] Paulus rühmt sich, die Gemeinde zu Ephesus ermahnt zu haben, der „Worte des Herrn" zu gedenken.[2] „Das Wort Christi" soll in den Gemeinden reichlich zur Verwendung kommen und in den verschiedensten Formen der Lehre und der geistlichen Dichtung aufgefrischt werden.[3] Alle Unterweisung soll sich anschließen an die eigenen „Worte unseres Herrn Jesus Christus".[4] Überhaupt ist sich Paulus bewußt, daß sein Evangelium von Christus eins ist mit dem Evangelium, welches Jesus selbst gepredigt hat.[5] Ausdrücklich bezeichnet er jede Predigt und jeden Glauben, welche sich nicht decken mit der geschichtlichen, realen Wahrheit des Lebens Jesu, als eiteln Wahn und als falsche Zeugnisgebung wider Gott.[6] Oberster Leitstern seines Glaubens und seiner Lehre ist: „Einen anderen Grund kann niemand legen außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus",[7] d. h. der geschichtliche Jesus.

Zum Gegenbeweise, daß Paulus auf den geschichtlichen Jesus gar keinen Wert gelegt habe, beruft man sich[8] auf das Geständnis: „Also kennen wir von jetzt ab niemanden nach dem Fleisch. Wenn wir auch in fleischlicher Weise den Christus (appellativ: den Messias) gekannt haben, so kennen wir ihn jetzt so nicht mehr."[9] Allein diese Worte enthalten durchaus nicht eine Abwertung zwischen dem sog. fleischlich-geschichtlichen Jesus und dem geistig-himmlischen Christus. Aus der gesamten paulinischen Theologie wie aus dem unmittelbaren Zusammenhang unserer Stelle[10] bedeutet die Antithese „Fleisch und Geist" soviel als Judentum und Christentum, einstige jüdische und jetzige christliche Messiasanschauungen Pauli. „Wie Paulus auch sonst das Judentum unter die Kategorie des Fleisches rechnet und es durch das Christentum als die Religion des Geistes für überwunden und vernichtet erklärt, so urteilt er über seine Vorstellungen vom Messias, die er ehedem gehabt hat, mögen sie nun wirklich mehr apokalyptisch oder aber pharisäisch-partikularistisch gewesen sein."[11] So spricht denn Paulus im zweiten Korintherbriefe nicht für, sondern in schroffster Weise gegen die Ansicht der liberalen Kritik sich aus: nicht hat er seinen Christus selbst geschaffen durch Übertragung eingefleischter jüdischer Messiasideen auf Jesus, sondern sein Christusglaube ist echt und altchristlich

[1] Den eingehenden Nachweis s. bei Zahn, Einleitung in das N. Test. 2. Bd., Leipzig, Deichert 1899, 164—166.
[2] Apg. 20, 27. 35.
[3] Kol. 3, 16.
[4] 1. Tim. 6, 3.
[5] Röm. 16, 25.
[6] 1. Kor. 15, 12—17.
[7] 1. Kor. 3, 11.
[8] Weinel, Paulus 244.
[9] 2. Kor. 5, 16.
[10] Vgl. 2. Kor. 5, 14. 15. 17.
[11] Feine, Paulus als Theologe 39.

und beruht auf dem wirklichen, geschichtlichen Leben und Wirken Jesu selbst. Auch Jülicher urteilt so: „Ein Apostel Jesu Christi der nichts hätte wissen wollen von dem irdischen Leben des Messias, der seinem Dogma zuliebe alles, was durch die Knechtsgestalt des Sohnes Gottes offenbar geworden war, geringschätzig als ‚Schwachheit des Fleisches' übergangen hätte, ist eine Ausgeburt moderner Konsequenzmacherei, aber nicht der Paulus der Geschichte! Schon das freundliche Zusammenwirken des Paulus mit anderen Evangelisten, die sicher solche wunderliche Absperrung nicht trieben, z. B. Barnabas und Markus, schließt die Möglichkeit aus, daß die evangelische Geschichte dem Paulus im wesentlichen unbekannt geblieben ist."[1]

Es läßt sich denn auch wirklich aus den Paulusschriften der Nachweis erbringen,[2] daß der Völkerlehrer eine eingehende und anschauliche Kenntnis des Lebens Jesu besaß, daß die geschichtliche Person des Heilandes stets vor seinen Augen stand und daß mithin seine Glaubensüberzeugung von der Gottheit Christi nicht bloß auf der zu Damaskus ihm gewordenen Erscheinung des verklärten, sondern auch auf der Lebensführung des irdischen Jesus beruhte.

Die Behauptung: „Die paulinische Theologie abstrahierte fast ganz vom geschichtlichen Leben und Lehren Jesu",[3] ja, sie werde an der ganzen Menschheit Christi irre,[4] steht im direkten Widerspruch mit dieser Theologie und mit allen Daten der paulinischen Verkündigung. Bezeichnet doch selbst Johannes Weiß den Satz als unhaltbar, „daß Paulus eigentlich nur zu dem himmlischen Christus ein Verhältnis gehabt, dagegen von dem irdischen Jesus so gut wie nichts gewußt habe, jedenfalls habe er in seinem religiösen Bewußtsein keine Rolle gespielt".[5]

Gerade H. Weinel, welcher diesen von Weiß verpönten Satz buchstäblich ausgesprochen hat,[6] muß schließlich wieder konstatieren, Paulus habe „scharf und klar uns das Bild Jesu bewahrt . . . Man darf nicht meinen, Paulus habe von Jesus nichts gewußt. Im Gegenteil enthalten seine Briefe doch so viel von Jesus, daß er auch in dem soeben wieder entbrannten Streite um die Geschichtlichkeit der Person Jesu der beste und sicherste Zeuge ist und bleibt, und man muß alle seine Briefe für unecht erklären, um sein

[1] Jülicher, Paulus und Jesus 55.

[2] S. die Nachweise bei Feine a. a. O. 45—50 und Rüegg a. a. O. 59 ff., sowie besonders bei Titius, Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit II, 12 ff.; Kölbing, Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus, Göttingen 1906, 111 f. und Joh. Weiß, Das älteste Evangelium 33 ff.; Paulus und Jesus 10 ff.

[3] Pfleiderer, Entstehung des Christentums 185.

[4] Wrede, Paulus 55. [5] Weiß, Christus 32 f.; 71.

[6] „In der Tat hat Jesus als menschliches Wesen kaum eine Rolle für ihn (Paulus) gespielt". Weinel, Paulus 244.

Zeugnis zu beseitigen . . . Und so sehr er auch religiös mit dem Erhöhten, Lebendigen beschäftigt ist, so deutlich finden wir doch überall Spuren seiner Bekanntschaft mit den Erzählungen von Jesus, wie sie sich nachher in unseren Evangelien fest niedergeschlagen haben."[1]

Die bloße Tatsache übrigens, daß kurz vor und nach dem Tode des hl. Paulus und in den von Paulus missionierten Gemeinden die Evangelien geschrieben wurden unter Zugrundelegung des bis dahin in mündlicher Katechese erzählten und erhaltenen Lebens Jesu beweist so recht die ganze Absurdität der gegnerischen Hypothese, welche dem Paulus die Kenntnis der Geschichte seines Meisters absprechen will. Wie? Die alten Gemeinden, in denen Paulus gepredigt und die er zum besten Teile selbst gegründet hatte, besaßen ein so ausgiebiges Maß von Kenntnis der Worte, Taten und Leiden des Herrn, daß daraus die synoptischen Evangelien zusammengestellt werden konnten, und Paulus, das Haupt und der Erzieher dieser Gemeinden, sollte ohne diese Kenntnis gewesen sein? Die Frage stellen, heißt wahrhaftig auch sie beantworten. Diese einzige Erwägung schon müßte die liberale Legende von einem bloßen apokalyptischen Himmelsmenschen Christus endgültig aus der Paulusforschung streichen. „Die These, daß der Glaube des Paulus durch kein lebendiges Band mit der historischen Persönlichkeit Jesu verbunden sei, wird die Theologie der Zukunft wohl kaum noch beunruhigen."[2]

Ja, die paulinische Kenntnis vom Leben Jesu ist so bedeutend, daß manchmal die Behauptung aufgestellt wurde, Paulus habe sie aus einem bereits schriftlich fixierten Evangelium geschöpft. Das ist nun freilich nicht der Fall, und es läßt sich kein einziger stichhaltiger Grund für eine solche Annahme aufführen, wiewohl das hebräische Matthäusevangelium sicher schon vorlag. Auch die Ansicht, daß die Logia, die „Redequelle", bereits zur Zeit des Apostels in den griechischen Gemeinden vorhanden war und daß Paulus, wie Resch dartun will, auf Schritt und Tritt von ihr abhängig sei ist fraglich. Wohl aber darf Paulus selbst in gewissem Sinne als der erste griechische Evangelist angesehen werden. Kaum zwanzig bis fünfundzwanzig Jahre nach dem Tode des Meisters hat er dessen Leben in seinen wichtigsten Umrissen beschrieben.

Die Quelle aber, aus welcher er schöpfte, war wiederum nicht, wie die Gegner behaupten, das eigene religiöse Erlebnis,

[1] Weinel a. a. O. 246. 249. Ähnlich Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, 3. Aufl., 118: „Paulus hat unzweifelhaft die evangelische Überlieferung von Jesus gekannt . . . Daß er die Sprüche Jesu kennt, zeigen seine Ausführungen. Er braucht sie zur höchsten Entscheidung in Fragen des Lebens und auch in solchen des Glaubens."

[2] Joh. Weiß, Paulus und Jesus 72.

der psychologisch von Paulus erlebte Christus, sondern die Überlieferung der Urjünger und der Urkirche.

Es ist nicht etwa bloß ein Versehen, sondern ein grober und unentschuldbarer Irrtum, wenn Professor Arnold Meyer schreibt: Paulus „habe jede menschliche Überlieferung, auch die durch die Urapostel abgelehnt".[1] Als ob nicht die Geschichte und die Briefe Pauli das offenbare Gegenteil davon besagten! Wenn Paulus die Zuverlässigkeit seiner geschichtlichen Angaben über Jesus dartun will, beruft er sich auf die Zwölf und die Hunderte noch lebender Zeugen und Hörer Jesu in der Urkirche.[2] Die geschichtliche Kenntnis der einzelnen Jesum betreffenden Tatsachen, Ereignisse, Umstände, kurz „alles, was auf Jesus sich bezieht",[3] hat Paulus wie die Korinther empfangen durch die Erzählung anderer, die vor ihm damit bekannt geworden waren.[4]

Diese Träger der ursprünglichen Überlieferung von Jesus kannte Paulus aus vieljährigem intimsten Umgang. Erst schöpfte er die genaue Kunde von Jesus während drei Jahren in Damaskus, dieser mit der Muttergemeinde zu Jerusalem innig verbundenen Altgemeinde.[5] Dann weilte er kurze Zeit bei Petrus, Jakobus und den jerusalemischen Brüdern.[6] Weitere 6—7 Jahre brachte er inmitten der Gemeinde zu Antiochia zu, deren Grundstock die Flüchtlinge der Mutterkirche von Jerusalem bildeten.[7] Auf den Missionsreisen war er ebenfalls von ältesten Mitgliedern der Muttergemeinde begleitet und in der Predigt unterstützt, von Barnabas, Markus, Silas. Schließlich, um ja in seinem Evangelium von Jesus nicht irrezugehen, begab er sich eigens wieder hinauf nach Jerusalem zu den Altjüngern,[8] in bezug auf welche er selbst sagt: „Ich legte ihnen das Evangelium vor, das ich unter den Heiden verkünde, insbesondere aber denen, die in Ansehen standen, daß ich nicht etwa vergeblich liefe, noch gelaufen wäre."[9]

Durch diese Zeugenkette steht Paulus so sicher mit Jesus, mit seinem Leben und seiner Lehre in Verbindung, daß er sein Evangelium als vom Heiland selbst empfangen darstellen kann: „Ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch überliefert habe."[10]

[1] Meyer, Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus? 32.
[2] 1. Kor. 15, 5—7.
[3] Apg. 18, 25; 23, 11; 28, 31. Dieser Ausdruck τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ muß sowohl grammatikalisch als nach dem pauliniſch-lukanischen Sprachgebrauch (vgl. Eph. 6, 22; Kol. 4, 8; Phil. 1, 27; Luk. 7, 3. 17; 19, 9; 24, 19) von den persönlichen Lebensschicksalen Jesu verstanden werden.
[4] 1. Kor. 15, 1—3. [5] Apg. 9, 19—25.
[6] Apg. 9, 26—30; Gal. 1, 18—20.
[7] Apg. 11, 25—30; 13, 1—3.
[8] Gal. 2, 1 ff. [9] Gal. 2, 2.
[10] 1. Kor. 11, 23. Damit ist, wie Th. Zahn, Einleitung II, 171 dartut, nicht etwa eine dem Paulus gewordene persönliche Offenbarung, sei es die von Damaskus, sei es eine spätere, gemeint, sondern die mittelbare Offenbarung anhand der Tradition.

Wo bleibt da die ungeheuerliche Annahme, Paulus habe auf eigene Faust oder, was doch dasselbe ist, nach eigenem subjektiven „Erleben" einen Christus geschaffen, welcher mit der wirklichen Person und Geschichte Jesu und mit der ältesten Überlieferung im Widerspruch stehe? Paulus verkündet im Gegenteil mit der ganzen Kraft seiner Überzeugung, daß er den Gottmenschen Jesus Christus predige genau so, wie der Heiland selbst sich geoffenbart und wie die Urjünger und die gesamte Urkirche ihn predigte und glaubte. Er weiß sich im Vollbesitze des wahren Christusbildes; er pocht auf die wesentliche Einheit seiner Christusverkündigung mit derjenigen der älteren Apostel und mit derjenigen Jesu und hat die Stirn, jeden, und wäre es ein Engel vom Himmel, zu exkommunizieren, der ein anderes Evangelium verkünde als er und die Überlieferung.[1] Er kontrolliert für und für seine Christuspredigt an derjenigen der Urapostel und läßt es darauf ankommen, die Richtigkeit seiner Katechese durch den Apostelkonvent in Jerusalem bestätigen zu lassen, um nicht irrezugehen noch irrezuführen. Zum Überfluß ergibt sich aus den urchristlichen Quellen, daß nirgends in der Urkirche — miteingerechnet die judenchristlichen Irrlehrer, die Feinde Pauli[2] — eine Verschiedenheit oder auch nur ein geringer Mißton gehört wurde bezüglich der Art und Weise, wie man die Person Jesu darstellte.

Und trotz alledem hätte Paulus den wirklichen, geschichtlichen Jesus, bewußt oder unbewußt, durch eine phantastische, selbsterlebte, d. h. eingebildete Christusfigur ersetzt, sie aus allen menschlichen Verhältnissen herausgehoben und mit himmlischer Würde und göttlicher Natur umkleidet? Und zwar hätte er, der Neuling, schon bald nach dem Tode Jesu dieses Gaunerstück vollbracht und es fortan sein Leben lang in Wort und Schrift wiederholt, ohne Widerspruch, vielmehr unter allseitiger Billigung der Urapostel und der gesamten Urkirche, welche selbst den gotteslästerlichen Betrug mitmachte, sich zum paulinischen Zerrbild Jesu bekehrte? Jedermann sieht die Unrichtigkeit, sagen wir die ganze Ungeheuerlichkeit einer solchen kritischen Geschichtskonstruktion ein.

Paulus geht also in seiner Christologie einig mit der unmittelbaren Jüngergemeinde Jesu.[3] Alle Behauptungen, der Paulinismus sei außerhalb der letzteren, auf hellenischem Boden und aus hellenisch-mythologischem Gedankenkreise erwachsen, schneidet Adolf Jülicher mit der Bemerkung ab: „Nein, auch das Christentum des Paulus ist auf dem Boden der Urgemeinde zu Jerusalem erwachsen, und wenn Paulus einmal an der Person des Petrus Kritik geübt hat, an dem Evangelium des Petrus

[1] Gal. 1, 8—9. [2] 2. Kor. 14, 4.

[3] Vgl. die Monographie von A. Castellain, S. Paul, valeur de son témoignage sur le Christ, l'Eglise et la doctrine du Salut, Bruxelles, Goemare 1909.

hat er sie nie geübt. In aller Form erklärt er 1. Kor. 15, 11, daß kein Unterschied bestehe zwischen dem paulinischen Evangelium und dem der älteren Apostel; höchstens tönt dort aus seinen Worten (V. 8) ein Bedauern heraus, daß jene so viel früher als er in den Besitz der vollkommenen Offenbarung gelangt sind."[1]

Falls man von einem Unterschied zwischen Paulus und den älteren Aposteln sprechen will, so ist er nur ein formeller: „Paulus arbeitet schärfer heraus, was dort schon an Realitäten vorhanden war."[2] Wohl gießt der Völkerlehrer dieselben Gedanken, die wir bei den Altjüngern treffen, in andere Formen und denkt sie vollends fertig, wie es seinem erhabenen Geiste und der neuen Welt entsprach, inmitten welcher er das Evangelium verkündigte. Allein er hat kein neues Evangelium und keinen neuen Christus geschaffen. Davon sind auch entschiedene Gegner der Gottheit Jesu überzeugt. „Ich fasse mein Urteil dahin zusammen," schreibt Julius Kaftan, „daß durch Paulus, gerade durch ihn und keinen anderen, das Evangelium Jesu im Urchristentum erhalten ward und so eine die Weltgeschichte umgestaltende Macht geworden ist."[3] Nach Weinel hat Paulus „stets den Zusammenhang mit den Urapostеln bewahrt und selbst in einer schweren Stunde seines Lebens die Versuchung besiegt, seine Gemeinden endgültig von der Jerusalemer Tradition und damit von Jesus (dem geschichtlichen Jesus) loszureißen".[4] Ja, der Jenaer Kritiker lehnt die Hypothese von einer paulinischen Umbildung des irdischen Jesus zum himmlisch-göttlichen Christus so schroff ab, daß er ins gegenteilige Extrem fällt und Paulus ein Verdienst daran zuschreibt, „daß der Himmlische den Menschen Jesus nicht ganz verdeckt hat".[5]

Sowenig demnach ein wesentlicher Unterschied besteht zwischen der Christologie Pauli und der Urkirche, so wenig besteht ein solcher Unterschied zwischen Paulus und Jesus. Wieder muß Weinel gestehen: „Im Höchsten und Letzten sind Paulus und Jesus einig, sosehr auch die Formeln bei ihnen verschieden sind, ja so verschieden sie selbst in ihrem ganzen Wesen sind."[6] Ein Gedanke, den Adolf Jülicher in die Worte faßt: „Sind auch der Differenzen zwischen beiden (Jesus und Paulus) nicht wenige (!), dennoch hat Paulus den Meister, den er mit leiblichem Auge nie geschaut (!), besser verstanden als die Zwölfe, dennoch ist er der Erbe seines echten Geistes . . . In der Hauptsache ist Paulus mit Jesus eins . . . Für den halbwegs Unbefangenen ist es schwer, zu verkennen, daß der Schöpfer Jesus ist, Paulus der Empfänger."[7]

---

[1] Paulus und Jesus 56.
[2] Feine, Paulus als Theologe 52.
[3] Paulus und Jesus 55.
[4] Weinel, Paulus 244.
[5] Weinel a. a. O.
[6] Weinel, Paulus 117.
[7] Jülicher, Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums a. a. O. 89.

Wohl meint Jülicher dennoch, bezüglich der Christologie gehe diese Einheit zwischen Paulus und Jesus in die Brüche: „Wenn wir die zerstreuten Gedanken des Paulus über seinen Christus in ein Bündel zusammenschnüren, leuchtet die Unmöglichkeit, sie aus dem Evangelium Jesu abzuleiten oder auch bloß in freundschaftliche Beziehung mit ihm zu setzen, ohne weiteres ein . . . Die Christusmythologie des Paulus erscheint wie eine rücksichtslose Vergewaltigung des in seiner Einfachheit so großen Jesusbildes, das wir in den Evangelien gewonnen haben."[1] Ganz gewiß, die paulinische Christusmythologie, so wie sie Jülicher und die liberale Schule darzustellen beliebt, ist eine rücksichtslose Vergewaltigung des Jesusbildes der Evangelien, gerade so gut als sie, wie wir gesehen haben, eine rücksichtslose Vergewaltigung des paulinischen Jesusbildes ist.

Ihr gegenüber versichert der Apostel von seinen Angaben über Jesus: „Ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch überliefert habe."[2] Und Jülicher selbst sieht sich zum Geständnis gezwungen: „Das Urteil des Paulus über sein Verhältnis zu Jesus lautete selbstverständlich auf schlechthinnige Abhängigkeit des Apostels vom Herrn; nach seinem Bewußtsein war die alles beherrschende Hauptsache, daß er genau das in der weiten Welt verkünde, was Jesus Christus als Evangelium verkündet wissen wollte . . . Und er hat auch nicht etwa unbewußt Jesus verdrängt."[3]

Also weder bewußt noch unbewußt hat Paulus am Evangelium und am Bilde Jesu etwas geändert. Wer sich redlich bemüht, das Jesusbild der Evangelien mit dem paulinischen Jesusbilde zu vergleichen, wird die wesentliche Einheit beider konstatieren. Er wird finden, daß die paulinische Predigt vom Gottessohn zurückgeht auf Jesu eigene Fassung seiner Gottessohnschaft und Gottheit und daß wir bei Paulus eine neue Bestätigung besitzen für Jesu eigene Hoheitsaussagen über sich selbst.

So behält der Berliner Professor Theodor Kaftan recht: „Die heute ausgegebene Losung: Zurück von Christus zu Jesus, von der Christuspredigt des Paulus zu dem schlichten Menschensohn der Evangelien, ist unannehmbar . . . Diese Losung taugt nichts, weil sie auf einer falschen Voraussetzung ruht. Der Unterschied zwischen dem Christus des Paulus und dem Jesus der Evangelien, auf den diese Losung sich stützt, existiert in der Schrift selbst nicht, sondern ist in diese hineingetragen. Der Jesus, den diese Losung dem Christus des Paulus entgegenstellt, ist nicht der Jesus der Evangelien, sondern der Jesus einer neugläubigen Theo-

[1] Jülicher, Paulus und Jesus 26. 27.
[2] 1. Kor. 11, 23.
[3] Jülicher, Paulus und Jesus 11. 72.

logie."[1] Ähnlich Julius Kaftan: „Mag man denn heute Jesus und Paulus auseinanderreißen, sich auf Jesus berufen und Paulus abstoßen — auf die Geschichte gesehen ist das Willkür. In der Geschichte gehören sie zusammen als der Herr, an den wir glauben, und der Apostel, dem wir die bleibenden Formen dieses Glaubens verdanken . . . Die moderne Trennung zwischen Jesus und Paulus wird sich in der weiteren Entwicklung von Theologie und Kirche als eine vorübergehende Irrung erweisen."[2] Ja, ein so freisinniger Forscher wie Hermann v. Soden bucht bereits diese Irrung als vollendete Tatsache: „Die früher mehrfach vertretene Ansicht, daß Paulus in Wahrheit der Stifter des Christentums gewesen sei, ist in wissenschaftlichen Kreisen aufgegeben."[3]

IV. Die Gottheit Jesu und die Synoptiker.

Darstellung der Gottheit Jesu bei den Synoptikern. — Das Kindheit-Jesu-Evangelium. — Seine Geschichtlichkeit ohne Grund angefochten. — Die Gottheit Jesu im Jugendevangelium. — Das Zeugnis des Täufers Johannes. — Die Theophanie bei der Taufe. — Das synoptische Selbstzeugnis Jesu. — Die persönliche Überzeugung der Synoptiker von der Gottheit Jesu. — Diese Überzeugung gründet auf dem wirklichen Leben Jesu, nicht auf der Legende über Jesus. — Die Eigenart der synoptischen Christologie ist Bürge ihrer Geschichtlichkeit. — Einheit des synoptischen Jesusbildes mit der christologischen Urkatechese und dem Urbilde Jesu.

1. Darstellung der Gottheit Jesu bei den Synoptikern.

Wir können uns hier kurz fassen. Die synoptische Darstellung fällt zusammen mit dem Gottheitsbewußtsein, welches Jesus selbst in den drei ersten Evangelien offenbart. Dieses Bewußtsein haben wir ausführlich und eingehend gewürdigt, angefangen von der Gottessohnoffenbarung des zwölfjährigen Knaben im Tempel bis zur Stunde der Erhöhung in der Himmelfahrt. Freilich wurden dabei für und für auch die einschlägigen johanneischen Texte mitberücksichtigt, um ein wirklich organisches Bild dessen zu erhalten, was Jesus Christus von sich ausgesagt. Doch kann jeder Leser leicht die johanneischen Bestandteile ausscheiden. So wird er, um einen etwas unglücklichen und leider zu oft gebrauchten Ausdruck anzuwenden, den „synoptischen Christus" in seiner Eigenart gegenüber dem „johanneischen" vor sich haben.

Nur eines fehlt noch: das Kindheit-Jesu-Evangelium. Dieses fiel bisher nicht in Betracht, weil es außerhalb und vor dem Bereich des unmittelbaren Selbstzeugnisses Jesu liegt. Es

[1] Theodor Kaftan, Der Mensch Jesus Christus, der einige Mittler zwischen Gott und den Menschen, Gr.-Lichterfelde-Berlin, Runge 1908, 3.
[2] Jesus und Paulus 58. Ebenso Scott, Jesus and Paul, in: Essays on some Biblical Questions by Basclay Swete, London, Macmillan 1909, 375 f.
[3] Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu, 2. Aufl., Berlin, Glaue 1909, 1.

handelt sich mithin nur mehr darum, die göttlichen Züge des Kindheitsevangeliums einzugliedern, um eine Gesamtauffassung der gottmenschlichen Person Jesu seitens der synoptischen Evangelisten und seitens ihrer christlichen Zeitgenossen zu gewinnen.

Während Markus sein „Evangelium Jesu Christi, des Sohnes Gottes“[1], gleich mit dem Auftreten des Vorläufers eröffnet und das vierte Evangelium, vom Prolog abgesehen, sofort mit dem Christuszeugnis des bereits gefangenen Täufers Johannes anhebt, wenden Matthäus und Lukas ihren Blick erst rückwärts, indem sie die zeitlichen Anfänge des Lebens Jesu anhand der ältesten Überlieferung geschichtlich darstellen. Matthäus unterzieht sich dieser Aufgabe, um das Zerrbild, welches der jüdische und besonders der pharisäische Fanatismus vom Leben des Heilandes bereits in Umlauf gesetzt hatte, in allen Teilen zu entkräften. Lukas fühlt sich, hiervon abgesehen, schon gedrängt, im Interesse seiner sehr ausgesprochenen Veranlagung als Geschichtschreiber „alles von Anbeginn sorgfältig zu erforschen.“[2]

Die liberale Kritik behauptet allerdings das Gegenteil. Sie versichert, Lukas wie Matthäus haben sich durch mythologische oder doch legendenhafte Erzählungen ihrer Zeitgenossen das Urteil über die wahren und wirklichen Anfänge des Lebens Jesu trüben lassen; ihr Kindheitsevangelium verdiene also durchaus nicht, von der historischen Kritik ernst genommen zu werden. Das ist die einstimmige Anschauung des rationalisierenden Liberalismus seit den Tagen eines Gottlob Paulus, David Fr. Strauß und Ernst Renan bis auf H. Usener,[3] Hillmann,[4] P. Lobstein,[5] H. Holtzmann,[6] Harnack,[7] W. Soltau,[8] H. Gunkel,[9] Otto Pfleiderer,[10] Wellhausen,[11] Ed. v. Hartmann[12] und T. K. Cheyne.[13] Es sind wahre Akrobatenkünste, in denen diese und andere, ernste und weniger ernste Kritiker sich überbieten, um die Kindheitsgeschichte erst aus den kanonischen Evangelien heraus-

---

[1] Mark. 1, 1. [2] Luk. 1, 3.

[3] Religionsgeschichtliche Untersuchungen 1889, 69 ff.; vgl. ders., Geburt und Kindheit Christi in der Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft IV (1903) 8 ff.

[4] Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas 1891.

[5] Die Lehre von der übernatürlichen Geburt Christi 1896.

[6] Lehrbuch der neutest. Theologie I, 1897, 414.

[7] Zu Luk. 1, 34, in: Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft 1901, 53; ders., Dogmengeschichte, 3. Aufl., 95 f. Anmerk. 2; Wesen des Christentums 20.

[8] Die Geburtsgeschichte Jesu Christi 1902.

[9] Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. Test. 1903, 63—70.

[10] Das Christusbild des urchristlichen Glaubens 1903, 21 ff.; Entstehung des Christentums 1905, 194 ff.

[11] Das Evangelium Lucä übersetzt und erklärt 1904.

[12] Das Christentum des N. Test. 1905, 23. 30. 59.

[13] Bible Problems 1905.

zukritisieren und nachher glaubhaft zu machen, daß sie im Namen des hellenischen und orientalischen Mythus und der frei dichtenden christlichen Legende erfunden und von den Synoptikern, wenn nicht gar von späterer frivoler Hand,[1] in die Evangelien hineinpraktiziert worden sei. Es ist hier nicht der Ort, sich mit dieser Hyperkritik zu befassen. Eine erneute Auseinandersetzung mit ihr ist auch gar nicht nötig. Die volle Geschichtlichkeit des Kindheitsevangeliums Jesu wurde in den letzten Jahren in zahlreichen Zeitschriften und Monographien von Protestanten wie Katholiken zur Genüge erwiesen,[2] indes die liberalen Kritiker auch nicht einen stichhaltigen Grund dagegen vorgebracht haben und durch ständigen gegenseitigen Widerspruch ihre eigenen Scheingründe selbst aufheben.[3]

Der wahre und einzige Grund, warum sie die geschichtliche Echtheit und Glaubwürdigkeit des Kindheitsevangeliums anfeinden, ist gar kein historischer, sondern ein philosophischer: die vorurteilsvolle naturalistische und rationalisierende Weltanschauung. Gemäß dieser Weltanschauung scheidet man die Evangelientexte in zwei Schichten auseinander, in eine natürliche und eine übernatürliche. Was an den Evangelien und am Christus der Evangelien bloß

[1] Dieses letztere nimmt J. Wellhausen an, indem er bei seinen Kommentaren zu Matthäus und Lukas (Das Evangelium Matthäi, Berlin 1904; Das Evangelium Lucä, Berlin 1904) ohne weiteres die Kindheitsgeschichte übergeht, indes doch auch Harnack, Sitzungsber. der königl. preuß. Akademie der Wissensch. zu Berlin 1900, 547 ff., und Zimmermann, Theol. Studien und Kritiken 1903, 250 ff. dartun, daß die zwei ersten Kapitel des Luk.-Ev. von der gleichen Hand stammen wie das ganze übrige Evangelium.

[2] Diese Literatur in deutscher, französischer und englischer Sprache ist vollständig aufgeführt bei P. A. Durand, L'enfance de Jésus-Christ d'après les Evangiles canoniques, Paris, Beauchesne 1908, 65 ss. Einzig das hervorragende Buch von Bardenhewer, Mariä Verkündigung, Biblische Studien X. Bd., Herder 1905, ist von Durand übersehen worden. Seither sind noch erschienen: J. Pfättisch, Der Stammbaum Christi beim hl. Lukas, Katholik 1908, 269—276; Simon Landersdorfer, Bemerkungen zu Lukas 1, 26—38, Biblische Zeitschrift 1909, 30—48; V. Hartl, Zum Stammbaum nach Lukas, Biblische Zeitschrift 1909, 156—173. 290—302; Jos. Michael Heer, Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas, Biblische Studien, XV. Bd., Freiburg, Herder 1910; Fr. X. Steinmeister, Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zu babylonischen Mythen, in: Neutestamentliche Abhandlungen von Meinertz II, 1 und 2.

[3] Zu dieser widerspruchsvollen Kritik der Kindheitsgeschichte bemerkt der Rostocker Professor Richard H. Grützmacher, Die Jungfrauengeburt, Gr.-Lichterfelde-Berlin, Runge 1906, 25 f.: „Der Glaube an die ‚gesicherten Ergebnisse der(!) Wissenschaft' fällt dahin, wenn man sieht, wie ihre ‚Koryphäen' die entschiedensten Gegensätze mit ihren wissenschaftlichen Eiden bekräftigen. Ja, es gibt kaum ein Gebiet, das in gleichem Maße wie das unsere auch den naivsten Köhlerglauben an die Sicherheit wissenschaftlicher Resultate zu erschüttern vermag, unter der Voraussetzung freilich, daß man die gesamte äußerst umfangreiche Literatur (über die Kritik des Kindheitsevangeliums) bis in die Details hinein durchgearbeitet und seine Kenntnisse auch über das eigene Parteigatter hinaus erweitert."

und rein natürlich und menschlich ist, wird als echt und glaubwürdig gepriesen. Wo umgekehrt im Evangelium und im Leben Jesu übernatürliche, wunderbare, göttliche Bestandteile vorliegen, muß unbedingt eine spätere Eintragung oder aber ein Mythus oder zum wenigsten eine Legende vorliegen. Nur wer es über sich bringt, von diesem „Höhepunkt der Willkür" aus „die ältesten Denkmäler christlichen Glaubens . . . zu Zeugen moderner Anschauungen umzustempeln,"[1] kann und muß insbesondere auch das Kindheitsevangelium gewalttätig abwürgen.

Das Kindheitsevangelium liegt nämlich durchaus in der Sphäre der übernatürlichen Offenbarung, und Jesus Christus erscheint darin bereits als Gottmessias und Gottessohn. Allerdings hebt sich der menschliche Untergrund des Jesusbildes darin scharf und deutlich ab. Das Kind Jesus tritt nach dem Berichte des Matthäus und Lukas als Mensch in diese Welt ein und unterliegt allen menschlichen Verhältnissen. Im Schoße der Jungfrau Maria wird er empfangen und neun Monate beherbergt. In einer ärmlichen Schirmhütte wird er geboren, in die Krippe gelegt, nach acht Tagen beschnitten und später im Tempel dem Herrn dargestellt und mit dem Lösegeld kleiner Leute losgekauft. Dann durchschreitet er alle Stadien des gewöhnlichen Menschenkindes, wächst und entwickelt sich in physischer, moralischer und geistiger Hinsicht. Mit Bezug auf diese ganz menschliche Seite des Lebens des Jesuskindes, wie es von den Synoptikern geschildert wird, kann der Apostel Paulus sagen: „Christus Jesus machte aus sich selbst nichts, indem er Knechtsnatur annahm, in Menschenähnlichkeit auf die Welt kam und in seinem äußeren Verhalten sich befinden ließ wie ein Mensch."[2]

Durch seine Menschheit aber schimmert bereits von der ersten Stunde an die Gottheit durch. Nicht mit offenbarer Klarheit wie in seinem späteren Leben und Wirken, wohl aber so, wie es den Anfängen und ersten Schritten der persönlichen Gottesoffenbarung entsprach.

Vom Himmel bringt der Engel Gottes dem bejahrten Priester Zacharias die erste Botschaft, daß er einen Sohn erhalten werde, den er Gnadenkind (Johannes = „Jahwe hat Gnade erwiesen") heißen soll, ein Zeichen der nahenden messianischen Gnadenzeit. Freude und Jubel werden die Geburt des Johannes begleiten, „denn er wird groß sein vor dem Herrn (Kyrios, Jahwe) . . . und er wird viele Kinder Israels zu ihrem Herrn Gott (Jahwe Elohim) bekehren, und er wird vor ihm hergehen im Geiste und in der Kraft des Elias . . . dem Herrn (Jahwe) ein vollkommenes Volk zu bereiten."[3]

---

[1] Bardenhewer, Mariä Verkündigung 6.
[2] Phil. 2, 7. [3] Luk. 1, 5—18.

Der Herr Gott, vor welchem Johannes groß sein wird, vor welchem er in der Kraft und im Geiste des Elias einhergehen wird, um ihm den Weg und das Volk zu bereiten, ist zweifelsohne der kommende Messias Jesus selbst. Isaias[1] und Malachias[2] hatten angekündigt, daß der Messias einen Boten und Wegweiser vor sich hersenden werde. Der Prophet Malachias hatte noch insbesondere beigefügt: „Siehe, ich sende euch den Propheten Elias, bevor der große und schreckliche Tag des Herrn kommt. Und er (Elias) wird das Herz der Väter zu den Kindern und das Herz der Kinder zu ihren Vätern bekehren."[3] Gestützt auf dieses Prophetenwort erwartete man allgemein, daß Elias oder ein ihm an Kraft und Geist ähnlicher Prophet kommen werde, um dem Messias den Weg zu bereiten. Diese Anschauung ist schon im Buche Jesus Sirach[4] vorausgesetzt. Aus dem Neuen Testamente ergibt sich, daß dieser Glaube unter den jüdischen Zeitgenossen allgemein war.[5] Die rabbinische Theologie hielt am Erscheinen des Vorläufers Elias als an einem Dogma fest. Es geht das aus den Evangelien sowohl[6] als aus der Mischna[7] hervor.

So konnte denn der Priestergreis Zacharias die Engelsworte nur dahin verstehen, daß sein Sohn Johannes der sehnsüchtig erwartete Vorläufer des Messias sein werde, und daß dieser Messias der Herr Gott in eigener Person sei. Zacharias hat die Botschaft Gabriels auch wirklich so verstanden. In seinem prophetischen Lobgesang, den der glückliche Vater nach der Geburt seines Gnadenkindes anstimmte, dankt Zacharias aus bewegtem Herzen für den Anbruch des messianischen Heils und fügt, zu Johannes gewendet, bei: „Und du, Knabe, wirst Prophet des Allerhöchsten genannt werden. Denn du wirst vor dem Angesicht des Herrn einhergehen, ihm seine Wege zu bereiten und seinem Volke das Heil kundzutun zur Vergebung ihrer Sünden durch den Schoß der Barmherzigkeit Gottes, in welchem (Schoße seiend) uns heimgesucht hat der Aufgang aus der Höhe, um mit seinem Lichte zu erleuchten die, welche im Dunkel und im Schatten des Todes sitzen."[8] Hier liegt auf der Hand, daß Johannes nicht etwa als Vorläufer und Wegbereiter Gottes überhaupt gepriesen wird, sondern sehr ausdrücklich als Vorläufer und Wegbereiter des Messias. Vom Messias, nicht von Gott überhaupt, gelten mithin auch die göttlichen Namen und Attribute: „der Allerhöchste, der Herr, der Heilbringer, der Schoß der Barmherzigkeit Gottes, der Aufgang

[1] 40, 3. [2] 3, 1.
[3] Mal. 4, 5—6. [4] 48, 10—11.
[5] Matth. 11, 14; 16, 14; 17, 10; Mark. 6, 15; 8, 28; 9, 11; Luk. 9, 8. 19; Joh. 1, 21.
[6] Matth. 17, 10; Mark. 9, 11.
[7] Edujoth VIII, 7; Baba mezia I, 8; II, 8; III, 4—5; Schekalim II, 5.
[8] Luk. 1, 76—79.

aus der Höhe, das Licht," welches alle erleuchtet. Im Munde des Israeliten ist jeder dieser Namen und Titel eine kraftvolle Umschreibung des göttlichen Messiasnamens und Messiaswesens.

Darüber lassen weder die Evangelisten, noch Johannes der Täufer irgendwelchen Zweifel aufkommen. Dieser wie jene fassen den Beruf des Vorläufers so gut als die Person des Messias Jesus im Sinne des Propheten Isaias auf: „Stimme des Rufenden in der Wüste: Bereitet den Weg des Herrn, ebnet in der Öde die Pfade unseres Gottes! . . . Sage den Städten Judas: Siehe, euer Gott! Siehe, der Herr, Gott kommt!"[1]

Sechs Monate nach der Ankündigung des kommenden Vorläufers wird das Nahen des Gottmessias Jesus selbst durch Engelsmund der Jungfrau Maria angesagt: „Sei gegrüßt, Gnadenvolle; der Herr ist mit dir . . . du hast Gnade gefunden vor Gott. Siehe, du wirst empfangen im Schoße und wirst einen Sohn gebären und wirst seinen Namen Jesus nennen. Dieser wird groß sein und Sohn des Allerhöchsten genannt werden, und Gott, der Herr, wird ihm den Thron Davids, seines Vaters, geben. Und er wird herrschen über das Haus Jakob in Ewigkeit, und seines Reiches wird kein Ende sein . . . Der Hl. Geist wird auf dich herabkommen, und die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten. Deshalb wird auch das Heilige, welches aus dir geboren werden wird, Sohn Gottes genannt werden."[2]

Der Sohn der Jungfrau Maria wird Jesus, der Heilbringer, der erlösende, geistige Messiaskönig sein. Das ist zunächst der Grundton der Verkündigung an Maria: die Messianität Jesu und seine messianische Wirksamkeit und Aufgabe.

Daran schließt sich aber unmittelbar die nähere Aufklärung über die Person und das Wesen des Messias Jesus. Schon die Aussage, daß er in Ewigkeit Beherrscher des durch ihn zu gründenden Gottesreiches sein werde, deutet hin auf seine ewige und darum göttliche Natur. Diese Erkenntnis wird gefördert dadurch, daß der Engel seine übernatürliche, über alle irdisch-menschlichen Verhältnisse hinausragende Herkunft betont. Nicht aus dem Manne wird Jesus empfangen werden, sondern von oben, aus Gott: der Hl. Geist wird über die Jungfrau kommen, von oben mit göttlicher Kraft auf sie einwirken, und dieses Einwirken wird einem Überschatten gleichen, ähnlich wie im Alten Bunde die Schattenwolke auf das Zelt und den Tempel Gottes sich niederließ, indes die Herrlichkeit des Herrn das Innere erfüllte.[3]

Leuchtet daraus bereits die innige Verbindung Jesu mit der Gottheit hervor, so erklärt der Engel Gabriel jetzt unmittelbar, diese übernatürliche Herkunft begründe und setze voraus die Gottheit

[1] Is. 40, 3. 9. 10; vgl. dazu Matth. 3, 3; Mark. 1, 1—3; Luk. 3, 4; Joh. 1, 23. [2] Luk. 1, 28—34.
[3] Ex. 40, 34 f.; 1. Kön. 8, 10 f.

des Heilandes. Jesus wird Sohn des Allerhöchsten, Sohn Gottes genannt werden deshalb, weil er ohne Mitwirkung eines Mannes durch ein ganz eigenartiges Wunder der göttlichen Allmacht empfangen und geboren werden soll. Der Grund der Gottessohnschaft Jesu liegt also nicht in der Begnadigung Jesu, in der Annahme an Kindes Statt, sondern in der Herkunft und Geburt Jesu, mithin in seinem Wesen und in seiner Natur. Nicht ein ethischer, noch ein theokratischer Sohn Gottes ist Jesus, sondern ein metaphysischer.

Das bestätigt der Engel kurz darauf wesentlich auch dem künftigen Nährvater Jesu, dem hl. Joseph, mit den Worten: „Was in ihr (Maria) erzeugt worden, ist aus dem Hl. Geiste. Sie wird aber einen Sohn gebären, und du wirst seinen Namen Jesus nennen; denn er wird sein Volk erlösen von dessen Sünden."[1] Dazu bemerkt der Evangelist: „Dies alles aber ist geschehen, damit erfüllt würde, was gesprochen worden von dem Herrn durch den Propheten, welcher sagt: ‚Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären, und sie werden seinen Namen nennen Emanuel, was verdolmetscht ist: Gott mit uns'."[2] Wirklich verkündigt Isaias den künftigen Erlöser und Jungfrausohn als „Gott mit uns": „Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären, und sein Name wird genannt werden Emanuel, Gott mit uns,"[3] „Wunderbarer, Rat, Gott, starker Gott, Vater der Ewigkeit, Friedensfürst."[4] Auf diese Verkündigung spielt der Engel Gabriel an, und Matthäus versteht seine Worte richtig, wenn er sie als Erfüllung jener Prophetie vom Emanuel ansieht. Der Inhalt des vom Engel gegebenen Namens Jesus deckt sich übrigens mit dem vom Propheten geweissagten und vom Evangelisten interpretierten Emanuel. „Emanuel" gleich „Gott mit uns", „Jesus" in der älteren hebräischen Form gleich „Gott ist Heil". Gott ist Heil heißt der Sohn der Jungfrau, indem er „das Volk erlöst von dessen Sünden"; „Gott mit uns" heißt der Jungfrausohn, weil er der als Menschenkind in die Reihen unseres Geschlechts eingetretene Gott ist.

Bald nach der Verkündigung machte sich Maria auf und reiste in das Gebirge zu den Eltern des künftigen Täufers Johannes. „Und sie trat in des Haus des Zacharias und grüßte Elisabeth. Und es geschah, sobald Elisabeth den Gruß Mariä gehört hatte, hüpfte das Kindlein freudig auf in ihrem Schoße, und Elisabeth wurde mit dem Hl. Geiste erfüllt und rief mit lauter Stimme und sprach: Hochgesegnet bist du unter den Frauen, und gesegnet ist die Frucht deines Leibes. Und woher kommt mir dieses, daß die Mutter meines Herrn mich aufsucht? . . . Und selig du, die

[1] Matth. 1, 21. [2] Matth. 1, 22—23.
[3] Is. 7, 14; 8, 10.
[4] Is. 9, 6; 10, 21; vgl. oben Messiasidee des Alten Testaments 154.

du geglaubt hast, weil vollendet werden wird, was dir gesagt worden ist von dem Herrn. Und Maria sprach: Hochpreiset meine Seele den Herrn, und mein Geist frohlockt in Gott, meinem Heilande."[1]

Elisabeth begrüßt Maria als Mutter ihres Herrn, ihren Kyrios! Das noch nicht geborene Jesuskind der Kyrios der hochbegnadigten Mutter des Täufers! Das ist so seltsam und außerordentlich, daß es sich offenbar bei diesem Titel nicht um eine höfliche Anrede handelt. Weder der griechische noch der aramäische Sprachgebrauch lassen es zu, daß man ein Kind und dazu gar noch ein ungeborenes Kind, wäre es auch ein Königskind, aus Gründen irdischer Ehrerbietung mit der Anrede „Herr, Kyrios" bedenkt. Das Kind Mariä war vom profanen Gesichtspunkte aus sowieso und speziell für seine Verwandte Elisabeth kein Wesen, dem besondere Ehrerbietung oder gar eine Herrenstellung zukam. Die Anrede „Herr" kann mithin nur eine überweltliche, religiöse Bedeutung haben im Munde Elisabeths und in ihrer Anwendung auf Jesus. Wir wissen aber, daß „Herr, Kyrios" als religiöse Anrede nach griechischer wie aramäischer Auffassung immer gleichbedeutend war mit Jahwe, Gott. Daß es insbesondere an unserer Evangelienstelle so will verstanden werden, erhellt aus dem Kontexte. In wenigen Versen kehrt der Ausdruck „Herr" viermal wieder: „Siehe, ich bin die Magd des Herrn . . . die Mutter des Herrn . . . Selig, weil du geglaubt hast, was dir gesagt worden ist von dem Herrn . . . Hochpreiset meine Seele den Herrn!"[2] An der ersten, dritten und vierten Stelle ist darunter unmittelbar Gott verstanden, kein Zweifel, daß auch an der zweiten Stelle Maria die Mutter des Herrn heißt, weil ihr Kind Gott, bzw. Gottmensch ist.

Einige Monate später zeigt ein Engel den Hirten die Geburt Jesu an mit den Worten: „Fürchtet euch nicht; denn siehe, ich verkündige euch eine große Freude, die dem ganzen Volke zuteil werden wird. Denn geboren ist euch heute der Heiland, welcher ist Christus, der Herr."[3] Kurz vorher hat Maria den Heiland Gott gleichgestellt: „Meine Seele frohlockt in Gott, meinem Heilande." Jetzt heißt das Jesuskind Heiland, mithin Gott. Und genauer bezeichnet wird es vom Himmelsboten als „Christus, der Herr", Messias Jahwe, Gottmessias.

Nochmals verstreicht eine kleine Spanne Zeit. Da empfängt der heilige Greis Simeon im Tempel das Jesuskind in seine Arme und preist in ähnlicher Weise Gott: „Jetzt entlässest du deinen Diener, o Herr! nach deinem Worte in Frieden, weil meine Augen dein Heil gesehen haben, welches du bereitest hast

[1] Luk. 1, 39—47. [2] Luk. 1, 38. 43. 45. 46.
[3] Luk. 2, 10 f.

vor dem Angesichte aller Völker, das Licht zur Offenbarung an die Völker und die Herrlichkeit deines Volkes Israel."[1] Jesus das Heil, der Heiland der Welt, das Licht aller Völker, die Herrlichkeit, der Herr des Volkes Israel! Wir kennen alle diese Attribute. Sie haben nicht bloß messianische, sondern schlechthin gottmessianische Bedeutung. Es sind lauter Prädikate, in welchen der fromme Israelit den unaussprechlichen Namen Jahwe umschrieb und welche Jesus Christus selbst auf sich anwendete, um seine gottmenschliche Persönlichkeit den Jüngern nahezubringen. Johannes der Evangelist verwendet sie wieder, um in sie die höchsten Geheimnisse der Christologie und der Gottheit Jesu zu kleiden.

Für jetzt aber schließt die Vorsehung die Reihe ihrer Offenbarungen der Gottheit des Kindes Jesu. Sie wollte die Welt bloß aufmerksam machen auf die Ankunft des Gottmessias. Und diese Kundgebungen sollten auf einen kleinen Kreis auserwählter Seelen beschränkt bleiben. Ja, selbst diese auserwählten Seelen schauten das Geheimnis der Gottheit Jesu nur durch einen Schleier, und sie schauten es nicht aus eigener Sehkraft, sondern, wie stetsfort von den Evangelisten betont wird, im Heiligen Geiste, in übernatürlicher, wunderbarer Erleuchtung oder vermöge Belehrung durch himmlische Boten. Jetzt verstummen auch die himmlischen Stimmen und versagen die Geisteserleuchtungen. Die Stunde der Selbstoffenbarung Jesu hatte auch noch nicht geschlagen. Im Gegenteil. Nach all den Wundern, die seine Krippe umgaben, muß sich das Gotteskind sogar vor den Verfolgungen durch die Menschen nach Ägypten flüchten. Und nach seiner Rückkehr setzt es sein Kindesleben in tiefster Verborgenheit zu Nazareth fort. Lukas weiß bei all seinen Nachforschungen nur das eine von ihm zu berichten: „Der Knabe wuchs und ward stark, voll Weisheit, und Gottes Gnade war in ihm."[2]

Dann plötzlich ein göttlicher Lichtstrahl. Das zwölfjährige Gnadenkind enthüllt im Tempel zum erstenmal seine wahre, metaphysische Gottessohnschaft.[3] Dann neuerdings Schweigen bis zu dem Alter, in welchem nach jüdischer Gewohnheit die rabbinischen Lehrer ihren öffentlichen Unterricht aufnahmen. Da erschallt mit einem Male die Stimme des Vorläufers: „Ich bin die Stimme des Rufenden in der Wüste. Bereitet den Weg des Herrn, wie Isaias, der Prophet, gesprochen hat. Jedes Tal soll ausgefüllt und jeder Berg und Hügel abgetragen werden, und schauen wird alles Fleisch das Heil Gottes."[4] „Ich taufe in Wasser, mitten unter euch aber steht der, den ihr nicht kennt; er ist es, der nach mir kommen wird, der vor mir (gewesen) ist,

[1] Luk. 2, 29—32. [2] Luk. 2, 40.
[3] S. oben S. 275—278.
[4] Matth. 3, 3; Luk. 3, 4—6; Joh. 1, 23.

dessen Schuhriemen aufzulösen ich nicht würdig bin. Er wird euch taufen im Heiligen Geiste."[1] Wie Johannes des anderen Tages Jesus zu sich herankommen sah, sagte er: „Siehe, das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt ... Er muß wachsen, ich aber abnehmen. Der von oben Herkommende (Jesus) ist über allen. Der da aus der Erde her ist, ist aus der Erde, und aus der Erde her redet er. Der aus dem Himmel Kommende ist über allen, und was er gesehen und gehört hat, das bezeugt er ... Der Vater liebt den Sohn und hat alles in dessen Hand gegeben. Wer an den Sohn glaubt, hat ewiges Leben; wer aber dem Sohne den Glauben verweigert, wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm."[2]

Aus diesem Johanneszeugnis brechen ganze Garben göttlicher christologischer Lichtstrahlen hervor. Jesus ist der von Isaias geweissagte Herr, Gottmituns, der starke Gott: „Bereitet den Weg des Herrn, wie Isaias gesprochen hat." Jesus ist das Heil Gottes, „Gott ist Heil" für die ganze Menschheit: „Schauen wird alles Fleisch das Heil Gottes," ruft Johannes beim Herannahen Jesu. Jesus ist es, der den Geist Gottes nach Belieben mitteilen kann, mithin über innergöttliche Macht und Kraft verfügt: „Er wird euch taufen im Heiligen Geiste." Jesus ist es, der die Sünden vergeben kann und die Sünden der Welt tilgt: „Siehe, das Lamm Gottes, welches hinwegnimmt die Sünden der Welt." Jesus, äußerlich ein Mensch wie andere Menschen, stammt doch seinem höheren Wesen nach von oben, vom Himmel, und ist infolgedessen über alles Irdische erhaben: „Der von oben Kommende, vom Himmel Kommende ist über allen." Jesus, als Mensch jünger denn Johannes, ist in Anbetracht dieser himmlischen Herkunft älter als sein Vorläufer, ein präexistentes Wesen: „Der nach mir kommen wird, ist vor mir (gewesen)." Jesus ist schließlich der vielgeliebte Sohn des himmlischen Vaters und als solcher Gegenstand des Glaubens wie der Vater selbst: „Der Vater liebt den Sohn und hat alles in seine Gewalt gegeben. Wer an den Sohn glaubt, hat ewiges Leben."

Diese Gottessohnschaft Jesu verkündigt übrigens Johannes nicht etwa aus eigenem Antriebe und eigener Erkenntnis, sondern auf innere Erleuchtung des Heiligen Geistes hin und gestützt auf die bei der Taufe Jesu erfolgte Theophanie, deren persönlicher Zeuge der Vorläufer war.[3] Als „Jesus nach der Taufe

[1] Matth. 3, 11; Mark. 1, 7 f.; Luk. 3, 16; Joh. 1, 26 f.

[2] Joh. 1, 29. 36; 3, 30—31. 35—36.

[3] Joh. 1, 32—34. Weil die Äußerung des Täufers über die Gottessohnschaft Jesu bei Joh. 3, 30 f. 35 f. auf diese von den Synoptikern berichtete Theophanie zurückgeht, ist sie auch bei den Synoptikern grundgelegt und darf mithin hier zur Verwendung gelangen.

aus dem Wasser stieg, siehe, da öffneten sich ihm die Himmel, und er sah den Geist Gottes niedersteigen wie eine Taube und auf ihn herabkommen. Und siehe, eine Stimme aus den Himmeln sagte: Dieser ist mein geliebter Sohn, an welchem ich mein Wohlgefallen habe."[1]

Diese Worte bilden fortan gleichsam die Aufschrift des gesamten synoptischen Selbstbewußtseins Jesu. Jesus bekennt sich in aufsteigender Selbstenthüllung vor den Aposteln, den Jüngern, dem galiläischen Volke, den Judäern, den Pharisäern und Schriftgelehrten in Jerusalem als Gottessohn; er bekräftigt diese Überzeugung seines ganzen Lebens und Lehrens im Angesichte des Todes mit heiligem Eidschwure und bestätigt sie nach der Auferstehung und bis zur Himmelfahrt, bis zu seiner Rückkehr zum Vater. Und immer und überall erklärt er, daß er den Gottessohntitel im strengsten Sinne des Wortes auf sich anwende. Nicht ein bloßes Gnadenkind Gottes will er sein oder ein bloß theokratischer Gottessohn, sondern Gottes wahrer, metaphysischer Sohn, gleicher Natur und gleichen Wesens mit dem Vater. Wir haben dieses Gottes- und Gottessohnbewußtsein Jesu überall konstatieren und seine Entfaltung Schritt für Schritt beobachten können. Und zwar sind seine wesentlichen Züge nicht bloß dem johanneischen, sondern auch dem synoptischen Jesusbilde aufgeprägt. Wir brauchen diesen Sachverhalt nicht nochmals festzustellen. Er ist so klar und sicher, daß nicht bloß die konservativen Kritiker, sondern auch die bedeutendsten Gegner der Gottheit Jesu aus freisinnigem Lager heute zugestehen, der synoptische Christus sei wahrer Gottessohn, wirklich Gott.

Der hyperkritische Professor W. Wrede beweist, daß das schon bei Markus der Fall ist — und Markus wird von Wrede wie von der freisinnigen Kritik ziemlich einstimmig als das älteste Evangelium betrachtet. Wenn Jesus von der Taufe, der Versuchung und dem Petrusbekenntnis bis zur Gerichtsszene als „Sohn Gottes" bezeugt wird, so kann das nach Wrede „nicht ein bloß theokratischer Name sein, ebensowenig kann es ein Ausdruck für die Liebe Gottes zu Jesus oder für seine menschliche Frömmigkeit sein, sondern es ist die adäquate Bezeichnung des übernatürlichen Wesens Jesu . . . supranatural und metaphysisch gemeint."[2]

Wohl sucht Wrede die Texte des Markus, welche für die Gottheit Jesu sprechen, als ungeschichtliche Anschauungen des Evangelisten hinzustellen. Ein solches Unterfangen charakterisiert Joh. Weiß als „krankhaften Skeptizismus" und spricht seinerseits die Überzeugung aus: „Für das Verständnis des Evan-

[1] Matth. 3, 16 f.; Mark. 1, 9—11; Luk. 3, 21 f.

[2] Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1901, 73. 75; vgl. 73—76.

geliums (des Markus) vom Kreuze ist der Glaube an den Gottessohn die Voraussetzung."[1] Nicht erst bei Johannes, sondern bereits im kritisch unanfechtbaren Markusevangelium „ist die Gottessohnschaft etwas Überirdisches, das nur erkannt werden kann, wenn man wie die Christengemeinde einen Glauben hat, der durch den Schein der Niedrigkeit auf das innere Wesen dringt".[2]

Übereinstimmend bekennt Wilhelm Bousset vom Markusevangelium: „Schon dieses älteste Evangelium ist vom Standpunkte des Glaubens (an die Gottheit Jesu) geschrieben: schon für Markus ist Jesus nicht nur der Messias des jüdischen Volkes, sondern der wunderbare ewige Gottessohn, dessen Herrlichkeit in dieser Welt leuchtete. Und mit Recht hat man hervorgehoben, daß in dieser Hinsicht unsere drei Evangelien nur dem Grade nach verschieden seien von dem vierten."[3]

Dieselbe Anschauung steht auch bei Adolf Harnack zwischen und auf den Zeilen zu lesen, so ungern der Berliner Gelehrte sich zu einer solchen „sachlichen Rückläufigkeit" unserer Christusforschung bekennen will. „Bereits der Jerusalemit Markus," schreibt Harnack, „hat aus Jesus nahezu ein göttliches Gespenst gemacht oder eine solche Auffassung schon vorgefunden," natürlich indem „bereits er und seine Gewährsmänner die Überlieferung von Jesus nach den Erfahrungen der christlichen Gemeinde modifiziert" haben.[4] Selbst Adolf Jülicher lehnt „die Schroffheiten dieser Anschauung" Harnacks ab und empfindet „insbesondere das göttliche Gespenst als einen wenig glücklichen Ausdruck für das bei Markus allerdings beginnende Schillern der Farben auf Jesu Haupt zwischen himmlisch und menschengleich".[5] In einem unbewachten Augenblick tritt übrigens Harnack aus dem Versteckspielen offen heraus und erklärt, daß Markus mit Johannes „in der dominierenden Absicht übereinstimme, die Gottessohnschaft Jesu ins Licht zu stellen".[6] Vom dritten Evangelium aber sagt er: „Lukas schreibt ganz ohne Tendenz, oder vielmehr, er hat nur eine Tendenz, Jesum als den göttlichen Heiland zu erweisen . . . In der Christologie nähert sich Lukas dem Typus der Auffassung bei Johannes."[7]

Wenn trotzdem die liberalen Forscher auch heute noch vielfach einen „evangelischen" Christus predigen, welcher nicht Gott sei, so spottet der linksradikale Pastor Kalthoff mit Recht über diese Ja- und Nein-Theologie. Da hätten denn doch der Ka-

[1] Joh. Weiß, Das älteste Evangelium, Göttingen 1903, 51.
[2] A. a. O.
[3] Bousset, Was wissen wir von Jesus? Halle 1904, 30 f.
[4] Harnack, Lukas der Arzt, Leipzig 1906, 86 Anmerk.
[5] Jülicher, Neue Linien in der Kritik der evangelischen Überlieferung, Gießen, Töpelmann 1906, 70.
[6] Lukas der Arzt 119 Anmerk. [7] A. a. O. 117. 158.

tholizismus und die Orthodoxie Christus von jeher richtiger verstanden als der Liberalismus. Sie haben die Evangelien für sich, und zwar nicht bloß den Johannes, sondern auch die Synoptiker, welche Jesus als Gott und Gottmensch darstellen. Nur durch einen Gewaltakt suche die liberale Theologie diesen Tatbestand der Evangelien zu verdunkeln.[1]

Ebenso urteilt der radikale W. v. Schnehen: „Der Jesus, von dem diese Schriften (der Evangelisten) uns erzählen, ist durchweg nicht ein Mensch, sondern mindestens ein Übermensch. Ja, mehr als das: er ist der einzigartige Sohn Gottes: der Christus, der werdende Gottmensch der orthodoxen Kirche. Für das vierte Evangelium ist das wohl allgemein anerkannt ... Aber auch die anderen Evangelisten denken nicht daran, uns von einem bloßen ‚Menschen' Jesus zu berichten und für diesen eine gläubige Verehrung zu verlangen. Nein, der wunderbar gezeugte Jungfrauensohn bei Lukas und Matthäus, der auferstandene und gen Himmel gefahrene Jesus des ersten und des dritten Evangeliums ist ebensowenig ein bloßer ‚natürlicher Mensch' wie der johanneische Christus."[2]

Die ehrliche Kritik, mag sie noch so radikal vorgehen, muß sich mithin mit dem Ergebnis abfinden, daß die Synoptiker an die Gottheit Jesu glauben und die geschichtliche Person Jesu als gottmenschliche Person Jesu verstehen. Markus, welcher doch nach der Ansicht der Gegner das ursprünglichste und geschichtlich richtigste Jesusbild entwirft, spricht nur den Hauptinhalt seines Evangeliums und der Evangelien überhaupt aus, wenn er die Geschichte des Meisters mit den Worten einleitet: „Anfang des Evangeliums Jesu Christi, des Sohnes Gottes."[3] Und es kann kein Zweifel bestehen, daß Markus wie Matthäus und Lukas den Sohn Gottes immer und überall auffassen als „den von Gott Geborenen",[4] daß sie diese Auffassung aus der Offenbarung Jesu selbst herleiten und ihre Darstellung als absoluten Beweis für das göttliche Selbstbewußtsein Jesu betrachten.

Dieses Urteil der Synoptiker über Jesus und über ihre eigene Darstellung des Lebens Jesu gibt uns zugleich die absolute Bürgschaft, daß wir die von ihnen mitgeteilten Äußerungen des Bewußtseins unseres Heilandes mit Recht als göttliches Selbstbewußtsein eingeschätzt haben.

Gegen all das weiß man nur einzuwenden, daß denn doch dieser

[1] Albert Kalthoff, Das Christusproblem, Grundlinien zu einer Sozialtheologie, 2. Aufl., Jena, Diederichs 1903, Kap. 2—4; Die Entstehung des Christentums, Neue Beiträge zum Christusproblem, Jena, Diederichs 1904, 1. Kap.

[2] W. v. Schnehen, Der moderne Jesuskultus, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1906, 10 f. [3] Mark. 1, 1.

[4] Gustaf Dalman, Die Worte Jesu, Leipzig 1898, 236.

Sachverhalt nicht mit genügender Evidenz aus der synoptischen Selbstoffenbarung Jesu Christi herausschaue. Die Gottheit Jesu liege nicht sichtlich genug an der Oberfläche der synoptischen Evangelien. Nicht ein einzigmal heiße sich Christus selbst Gott; ja nicht einmal die Synoptiker gäben ihm ausdrücklich diesen Titel. Sie lassen die Gottheit des Heilandes mehr aus Christi Wort und Werk und aus seiner ganzen Physiognomie erschließen, als daß sie dieselbe unumwunden aussprächen. Und bei aller göttlichen Erhabenheit der synoptischen Christusfigur trete doch die menschliche Seite des Heilandsbildes viel mehr und viel deutlicher hervor als seine Gottheit.

Allein das beweist nichts gegen die Tatsache, daß die Synoptiker von der Gottheit Jesu überzeugt waren und daß sie dieselbe aus dem Leben Jesu herauslasen, wohl aber bestätigt es neuerdings, daß das synoptische Leben Jesu Wahrheit, Wirklichkeit, Geschichte ist, nicht gläubige Übermalung.

Für den ganzen Umfang der synoptischen Evangelien wurde das schon früher eingehend und ausführlich dargetan gegenüber der modernen Evolutionshypothese der liberalen Schule.[1] Ebenso wurde an anderer Stelle gezeigt, wie unendlich weise und zweckentsprechend Jesus handelte, indem er bei seiner Selbstoffenbarung vor allem den menschlichen Untergrund seines Lebens und seiner Person hervorhob und erst darauf nach und nach die Machtgestalt seiner Gottheit aufbaute.[2] Hier sei nur noch nachgetragen, daß auch die persönliche Auffassung und Wiedergabe des gottmenschlichen Jesusbildes seitens der Synoptiker in der gleichen Linie der geschichtlichen Wirklichkeit sich hält.

2. Das synoptische und das wirkliche Jesusbild.

Die Behauptung der liberalen Kritik, unsere Evangelien und ihre Christusanschauungen seien lediglich als Reflex der gläubigen Christuslegende, wie sie von den Zeitgenossen der Evangelisten herumgeboten wurde, einzuschätzen, prallt ab an der unwiderleglichen Beobachtung, daß die Synoptiker nirgends jene Anschauungen, welche sie persönlich und welche alle christlichen Gemeinden ihrer Zeit damals von Jesus hatten, ins Leben Jesu zurücktragen. Als die Synoptiker ihre Evangelien schrieben, war der Glaube an die Gottheit Jesu Christi unbezweifeltes Gemeingut aller wahren Christen, wie er es sicher seit der Auferstehung Jesu immer gewesen war. Das ist die eine große Tatsache, welche sich aus unseren Darlegungen über die Gottheit Jesu nach der Auferstehung, die Gottheit Jesu in der Urkirche, die Gottheit Jesu und Paulus herausstellt und welche auch aus den synoptischen Evangelien sich ergibt.

[1] Vgl. Erster Abschnitt S. 85 ff. [2] Vgl. oben S. 314 ff.

Es wäre demnach in der Tat nahe gelegen, daß die Evangelisten diesen endgültigen Gesichtspunkt als Ausgangspunkt gewählt hätten. Sie hätten leicht versucht sein können, ihre Darstellung des Lebens Jesu so zu gestalten, als hätten die Apostel und Jünger gleich von Anfang ihrer Berufung und ihrer Bekanntschaft mit dem Meister an dessen Messianität und Gottheit geglaubt. Oder sie hätten, da dieses einer offenbaren Unrichtigkeit und Unredlichkeit gleichgekommen wäre, doch ihrer Darstellung den Schein geben können, als habe der Himmel und als habe der Heiland selbst von Anfang bis zum Schluß seines Lebens mit ausdrücklicher, formeller Bestimmtheit das messianische und gottmenschliche Wesen Jesu vor aller Welt verkündet. Oder, weil auch ein solches Jesusbild weit von der geschichtlichen Wahrheit und tatsächlichen Wirklichkeit sich entfernte, hätten sie schließlich doch die Tendenz verfolgen können und dürfen, überall da, wo die Gottheit Jesu wirklich im geschichtlichen Verlauf seines Lebens sich ausspricht, solche Züge mit festem Griffel zu unterstreichen und mit Vorliebe auszusuchen und auszumalen.

Wäre die synoptische Christusgestalt, wie die liberale Forschung so zuversichtlich behauptet, eine gläubige Übermalung des historischen Jesusbildes, dann müßte nicht bloß die letzte Alternative, sondern es müßten geradezu alle drei genannten Alternativen sich bei den synoptischen Evangelien nachweisen lassen.

Das Gegenteil ist der Fall. Statt den späteren Glauben der Apostel und Jünger als früher oder gar anfänglich schon vorhanden hinzustellen, machen wir die ganze ungelehrige Lehrzeit der Urboten mit, bis sie unter unseren Augen in langem, mühsamem Aufstieg und nach vielfachen Rückfällen endlich aus jüdisch-rabbinischem Banne zur Anerkennung und zum Bekenntnisse der Messianität und Gottheit Jesu sich durchringen. Statt die Wege der Vorsehung zu forcieren und demgemäß in den Irrtum zu verfallen, als habe sich das hohe Geheimnis der Person Jesu mit einem Male der noch unvorbereiteten Menschheit aufgedrängt und sie durch seinen Glanz geblendet, dämmert nach der synoptischen Darstellung erst der Morgen des Erlösungstages, dann bricht keusch und weise und mit göttlicher Ökonomie ein Strahl des ewigen Lichtes nach dem andern hervor, bis an Ostern die helle Gottessonne weit über die Lande leuchtet und am Himmelfahrtstage hoch über allen Himmeln steht. Und statt auch nur die wirklichen Offenbarungen und Selbstzeugnisse Jesu über seine Gottheit besonders hervorzustellen und zu markieren, lehnen sich dieselben so selbstverständlich, so harmonisch, in solch ungesuchter Einfachheit an den natürlichen und übernatürlichen Verlauf des Lebens Jesu an, daß man über die menschliche Treue und schlichte Wahrhaftigkeit der Darstellung fast ebensosehr staunt als über das göttliche Geschehnis. Dieser lautere Charakter der synoptischen

Schriften bildet die denkbar schärfste Widerlegung und Ablehnung der modern liberalen Evangelienkritik sowohl als auch die sachlichste und unanfechtbarste Verteidigung des synoptischen Christusbildes.

Am offenkundigsten ergibt sich das gerade aus jenen von den Gegnern hervorgehobenen und gegen die Gottheit Jesu mit Unrecht ausgebeuteten Tatsachen, daß der Mensch Jesus so deutlich im Vordergrund der synoptischen Evangelien steht, und daß Jesus von den Synoptikern niemals rundweg Gott genannt wird.

Wir wissen, daß bei den Juden der eigentliche Gottesname „in der nachexilischen Zeit seltener wird und schließlich gar nicht mehr ausgesprochen werden durfte",[1] es sei denn im Tempelkulte und bei Schriftzitaten, in welchen der Name Jahwe vorkam. Aber auch bei letzteren wurde durch veränderte Vokalisation „Adonaj" statt „Jahwe" gesprochen. Zum Ersatz für den Gottesnamen „wurden allgemeine Wendungen wie der ‚Heilige, Allmächtige, Erhabene, Große, der Herr des Himmels, Herr der Herren, König der Könige, die Herrlichkeit, die große Majestät' verwandt, aber auch der bloße Ausdruck ‚Himmel'."[2] Ja, man gebrauchte noch viel vorsichtigere und teilweise ganz farblose Redeweisen, wie „die Stimme, die Höhe, der Ort".[3]

Sowenig Jesus nun andere jüdisch-religiöse Gebräuche, wofern sie einen guten Kern hatten, durchaus verpönte,[4] so wenig ließ er den genannten Brauch bezüglich vorsichtiger Redeweise über Gott unbeachtet. Wohl „mögen abergläubische und der wahren Offenbarungsreligion fremde Gedanken in bezug auf das Wesen des göttlichen Namens bei dem Aufkommen dieser Sitte wirksam gewesen sein. Weil man meinte, daß der ausgesprochene Gottesname die mit ihm magisch verknüpfte göttliche Person in diese Welt herabziehe, trug man Bedenken, ihn in den Mund zu nehmen. Aber das Entscheidende war doch das Gebot des Dekalogs:[5] ‚Du sollst den Namen Jahwes, deines Gottes, nicht unnütz aussprechen', und dahinter lag eine echt religiöse Scheu vor dem im Himmel thronenden Weltenrichter. Diese Scheu hat Jesus nach Matth. 10, 28 (Luk. 12, 5) nicht aufheben wollen, sondern selbst eingeschärft".[6] Überhaupt hat Jesus in weitgehender Weise dem Gebrauch Rechnung getragen, öfter in indirekten Ausdrücken von Gott zu sprechen, als stets den Namen Gottes zu verwenden,[7] „doch so, daß er dabei sich eine eigene ihm eigentümliche Stellung durch die Bevorzugung der Bezeichnung Gottes als Vater gewahrt hat".[8]

[1] Hollmann, Welche Religion hatten die Juden, als Jesus auftrat? 26.
[2] A. a. O. 26 f. Dazu Dalman, Die Worte Jesu 159—167.
[3] Dalman a. a. O. 167—191. [4] Matth. 23, 2 f.
[5] Ex. 20, 7. [6] Dalman a. a. O. 190 f.
[7] Dalman a. a. O. 150—167. [8] Dalman 190.

Nach alldem begreift man unschwer, daß und warum er sich selbst nicht den Gottesnamen beilegte. Er würde dadurch bei Volk und Rabbinern schwersten Anstoß erregt haben, ganz abgesehen davon, daß er auch durchaus mißverstanden worden wäre. Hätte er sich rundweg Gott genannt, so würden die jüdischen Zeitgenossen es in dem Sinne verstanden haben, als maße er sich an, die Gottheit zu sein und sich mit dem Vater im Himmel zu identifizieren. Ganz unmißverständlich aber war es, wenn er einerseits das Bekenntnis vom Vater im Himmel überaus hochhielt, anderseits aber auch sich als den Herrn, den Allmächtigen, die Wahrheit, das Heil, den Weltenrichter usw. ausgab. Das waren Ausdrücke, in welchen ja eben der Jude von Gott sprach und welchen er unzweifelhaft entnehmen konnte, daß Jesus sich als Gott bekennen wolle.

Als die Synoptiker schrieben, war die Rücksichtnahme auf die jüdische Ausdrucksweise betreffs des Gottesnamens nicht mehr geboten. Die Kirche hatte sich allbereits und fast ausschließlich den Hellenisten und Heiden zugewandt. Die helleniſtischen Synoptiker fühlten überhaupt in diesem Punkte geradesowenig als in anderen jüdisch, und ihre griechischen Leser kannten nicht einmal jenen Sprachgebrauch der jüdischen Rabbiner. Bereits gab man denn auch dem Heiland, an dessen Gottheit die Christen von jeher glaubten, den ausdrücklichen Titel „Gott", wiewohl die gebräuchlichsten Anreden immer waren: „Erlöser, Herr, Gottessohn". Man denke nur an Paulus und die paulinisch-christologische Terminologie.

Wenn die Synoptiker trotzdem den Namen und die Bezeichnung Jesu als „Gott" durchwegs und ohne Ausnahme meiden, ist das ein offenkundiger Hinweis auf die Ursprünglichkeit und Geschichtlichkeit ihrer Christusdarstellung.

Das springt noch mehr in die Augen bezüglich der synoptischen Darstellung der Menschheit Jesu.

Es ist wirklich in hohem Grade merkwürdig, wie sehr die menschliche Seite des Lebens Jesu von den Evangelisten betont wird. Zur Zeit als die Synoptiker schrieben, stand Jesus Christus vor dem gläubigen Auge als der Erstgeborne der Schöpfung, als der Idealmensch, der Gottmensch, der Gottmessias, der Herr der Welt. Er war hervorgegangen aus dem Schoße des himmlischen Vaters, war auf diese Erde gekommen, nur um die Menschheit zu erlösen, und war wieder zum Vater aufgestiegen, um seine göttliche Herrlichkeit zu teilen, mit ihm zu herrschen und einst mit dem ganzen himmlischen Hofstaate wiederzukommen zum Weltgerichte. Die liberale Kritik behauptet sogar, die damalige Christenheit habe, auf das vorangegangene Leben Jesu ganz verzichtend, nur mehr um diese „Erhöhungs-Christologie" sich bekümmert.

Wären also die synoptischen Evangelien ein Widerhall der theologischen Spekulation oder ein Ergebnis der christlich gläubigen

Phantasie jener Zeit, dann müßten sie das Leben und die Person Jesu vor allem nach jener übernatürlichen und übermenschlichen Seite schildern. Das rein Menschliche und Irdische müßte ganz oder fast ganz zurücktreten.

Nun aber führen die Synoptiker das Jesuskind, trotz seiner übernatürlichen Empfängnis und himmlischen Herkunft, in die Welt ein als armes, wimmerndes Krippenkind. Und trotz allen überirdischen Kundgebungen und Erweisen seiner Messianität und Gottheit, durch welche die Kindheit und Jugendgeschichte Jesu verklärt wird, markieren sie überall die echt menschliche Entwicklung des Knaben Jesu. Die Evangelisten, welche wie durch einen Schleier hindurch das göttliche Antlitz des Jesusknaben uns schauen lassen, finden es als wichtig und notwendig, uns zu erzählen, wie der Gottessohn zu Bethlehem nicht einmal ein menschenwürdiges Obdach fand, wie er vor seinen Verfolgern nach Ägypten flüchten mußte, wie er unter den einfachsten Verhältnissen zu Nazareth in der Zimmermannsfamilie aufwuchs und in allem den rein menschlichen Entwicklungsgang durchmachte. Ja, sie äußern sich über diese Jugendperiode mehrmals so, daß wir annehmen dürfen, Jesus habe seiner Umgebung und selbst seinem Pflegevater und der Jungfraumutter gegenüber das Geheimnis seines göttlichen Innenlebens sorgfältig bewahrt. Und auch in seinem späteren Leben offenbarte er es nur insofern, als es dem Plane der Vorsehung entsprach, nach und nach das Geheimnis seiner Gottheit zu enthüllen. Immer aber läuft die göttliche Selbstoffenbarung am Faden der natürlich menschlichen Geschicke Jesu, und bevor sie ihren Höhepunkt erreicht, scheint es für einen Augenblick, als wolle die Gottheit untergehen im namenlosen Menschenelend, das auf den Heiland einstürmt, bis er dem Tode den Tribut seiner menschlichen Natur voll und ganz bezahlt hat.

Wir haben anderwärts[1] den Beweis erbracht, daß die Menschheit und Menschlichkeit des Lebens Jesu nicht gegen seine Gottheit sprechen. Wohl aber ist diese synoptische Darstellung eine vernichtende Kritik der gegnerischen Behauptung: Die Synoptiker bieten nicht die Geschichte Jesu nach ihrem wirklichen Verlauf, sondern die Christuslegende der zweiten und dritten Generation der Gemeinde.

Diese Behauptung, der einzige Altersstab des greisenhaften Liberalismus, ist so morsch und hinfällig, daß sehr gesinnungstüchtige freisinnige Kritiker ihn wegzuwerfen beginnen. „Die Überlieferungen von Jesus, die bei Markus und Lukas vorliegen, sind älter, als man gewöhnlich annimmt," gesteht Harnack.[2] „Der Gesamteindruck der Person Jesu," versichert Weinel, „wie wir ihn aus den drei ersten Evangelien gewinnen, hat schon dem Apostel

[1] Oben S. 248—254. [2] Lukas der Arzt 113.

Paulus lebendig vor der Seele gestanden und sein Handeln bestimmt."[1] Und Pfleiderer bekennt: „Die drei ältesten Evangelien, die zwar in nachpaulinischer Zeit und teilweise unter Einwirkung paulinischer Gedanken verfaßt worden sind, haben zu ihrer Grundlage die Überlieferung der Urgemeinde von Jesu Leben und Lehre."[2]

Noch bestimmter lehnt Johannes Weiß die Anschauung ab, als hätte die nachpaulinische Kirche unter Mißachtung des wirklichen Lebens Jesu nur mehr vom erhöhten, verherrlichten Christus geträumt und als hätte diese Betrachtungsweise auch die Synoptiker beherrscht: „Die alten Gemeinden haben neben der Ausbildung einer theologischen Lehre über Christus auch den höchsten Wert darauf gelegt, das anschauliche Bild Jesu lebendig in ihrer Mitte zu erhalten . . . Auch wenn die alten Gemeinden ihre Gedanken auf den Erhöhten richteten, hatten sie von dem, zu dem sie beteten, ein anschauliches Bild vor Augen. Denn entweder gehörten sie zu denen, die Jesus noch selber gesehen hatten, oder sie standen unter dem Eindruck der Überlieferung von seinen Taten und Worten. Im großen und ganzen ist das Bild, das wir der Liebe und Treue der ältesten Jünger verdanken, ein überzeugendes, ein wahrhaft menschliches. Daß die Versammlungen dieser ältesten Christen, daß ihre Gespräche und ihre stillen Stunden im Kämmerlein mit der Erinnerung an den Meister ausgefüllt waren, daß sie mit seinen Worten sich ermahnten, an seinem Vorbilde sich aufrichteten, nach seiner Liebe sich sehnten, dürfen wir annehmen, auch ohne daß wir direkte Zeugnisse darüber haben. Denn hätten sie nicht so treulich in der Vergangenheit gelebt, sie hätten uns nicht den Schatz der Worte und Erzählungen vom Herrn so reich und herrlich überliefert . . . Die nachpaulinische Literatur greift in immer steigendem Maße auf die Erinnerung im Leben Jesu zurück . . . Wir sind damit in die Zeit gekommen, da sich die Notwendigkeit herausstellte, der Gemeinde auch ein zusammenhängendes Bild vom Leben Jesu zu geben. Die ersten Apostel und Augenzeugen waren dahingestorben; es galt, die fließende, mündliche Überlieferung in ein geordnetes Bett zu leiten: so entstanden die ersten Evangelien."[3]

Adolf Jülicher faßt dieselbe Überzeugung in die Worte zusammen: „Die gesamte Tradition der Synoptiker geht doch auf die ‚Urgemeinde' zurück und gehört in diesem Sinne mit Jesus zusammen. Der Jesus, den die jerusalemische Gemeinde erlebt

[1] Weinel, Paulus. Der Mensch und sein Werk, Tübingen, Mohr 1904, 249.
[2] Pfleiderer, Die Entstehung des Christentums, München, Lehmann 1905, 185 f.
[3] Joh. Weiß, Christus, Tübingen, Mohr 1909, 69 f. 73.

hat, spiegelt sich, wenn schon mit ungleicher Deutlichkeit, in den drei ersten Evangelien wider."[1]

Also das synoptische Jesusbild ist nur der Widerhall des wirklichen, geschichtlichen Urlebens Jesu, wiewohl oder vielmehr gerade weil die synoptischen Evangelien auf der gemeinchristlichen Katechese beruhen, den gemeinchristlichen Glauben widerspiegeln und, insbesondere Matthäus,[2] selbst wieder Gemeindebücher waren. Damit fällt nicht bloß die Behauptung, daß der Glaube der Synoptiker an die Gottheit Jesu nicht auf die Urgemeinde und auf Jesus Christus selbst zurückgehe, sondern es stellt sich auch heraus, daß die gläubige Tradition der späteren Geschlechter am streng geschichtlichen Leben Jesu festhielt, daß der Glaube an den Heiland mit der Geschichte vom Heiland Hand in Hand ging und daß der Gegensatz zwischen dem wirklichen und dem gläubig übermalten Heiland nicht in der alten Christengemeinde vorhanden war, sondern lediglich in der Einbildung der modernen Kritiker spukt.

V. Die Gottheit Jesu bei Johannes.

Die Eigenart der johanneischen Darstellung der Gottheit Jesu gegenüber der synoptischen. — Das Evangelium von der Gottheit Jesu. — Die Gottheit Jesu im 1. Johannes-Briefe und in der Apokalypse. — Eigene Form der johanneischen Christologie: die Logoslehre. — Der Logosprolog, das Logosevangelium und das Logosleben Jesu. — Die Herkunft der johanneischen Christologie. — Die griechische, alexandrinisch-jüdische und philonische Logoslehre — Ihre wesentliche Verschiedenheit von der johanneischen Logoschristologie. — Der hellenisch-philonische Logos weder Person, noch Mensch, noch Messias, noch Gott. — Unmöglichkeit, den johanneischen Logos-Christus aus der hellenisch-philonischen Logosspekulation herzuleiten. — Johannes hat mit der letzteren nur den Namen und die Schale gemein, in welche er den Offenbarungsinhalt der christlichen Logoslehre goß. — Die johanneische Christologie nicht im Gegensatz zur vorjohanneischen Christuslehre. — Wesentliche Einheit des johanneischen, synoptischen und paulinischen Christusbildes. — Der johanneische Christus und der Christus der ersten Jüngergemeinde. — Die johanneische Christologie geht zurück auf das Selbstbewußtsein und die Selbstoffenbarung Jesu.

1. Die Eigenart der johanneischen Christologie.

Die johanneische Christologie sticht von der synoptischen ab durch eine eigene Art der Darstellung und durch eine ganz neue Form der Einkleidung.

Die Weise und Darstellung der synoptischen Christologie ist mehr eine tatsächliche als thetische, mehr indirekt als direkt, mehr mittelbar als unmittelbar, mehr insinuierend als ausdrücklich. Die Synoptiker erzählen einfachhin das Leben Jesu, ohne dabei jene Momente speziell hervorzukehren, in welchen die Gottheit Jesu

[1] Jülicher, Paulus und Jesus, Tübingen, Mohr 1907, 13.
[2] Harnack, Lukas der Arzt 120; Die Apostelgeschichte 2 Anmerk.

besonders charakteristisch zutage trat, und ohne eigens zu betonen, daß und inwiefern Jesus in seinen Worten und Taten sich als wahren Gottessohn ausweise. Die ersten Evangelisten fühlten sich gar nicht veranlaßt, in ausdrücklicher, thetischer Weise und Darstellung von der Gottheit Jesu zu sprechen. Einerseits schaute diese Lehre deutlich genug aus dem schlichten Tatsachen- und Episodenevangelium heraus, anderseits, und das war die Hauptsache, rüttelte damals innerhalb der christlichen Kirche niemand an den spezifischen Grunddogmen des Christentums, an der Messianität und Gottheit Jesu Christi. Diese Wahrheiten gehörten zum unbezweifelten Besitzstand aller juden- wie heidenchristlichen Gemeinden und aller Gläubigen. Wir haben uns davon insbesondere aus den Briefen des hl. Paulus überzeugen können.

Anders standen die Dinge einige Jahrzehnte später. Nachdem die erste Begeisterung vorüber war, machte sich bei manchen Anhängern der christlichen Religion ein Rückschlag, bisweilen sogar eine teilweise Rückkehr zu den früheren jüdischen und heidnischen Ideen bemerkbar, denen man eben erst entronnen war. Die heidenchristlichen Elemente in der Kirche wurden, wie leicht verständlich ist, die früher liebgewonnenen religiösen Anschauungen der griechischen Populärphilosophie nicht ganz los; die Judenchristen zog es zur nationalen synagogalen Theologie zurück, vor allem zum rabbinischen und apokalyptischen Messianismus, welcher einst die Mehrzahl ihrer Stammesgenossen vom Glauben an Jesus zurückgehalten hatte und welcher jetzt auch die gläubig gewordenen mit Allgewalt wieder in die Niederungen der angestammten nationaljüdischen Christologie zurücktrieb. Nachdem das Gottesgericht über Jerusalem ergangen und der sichtliche Mittelpunkt der einheimischen Nation verschwunden war, hielten die Judaisten um so zäher am ideellen Kern fest, am nationalgefärbten Messiasbilde, während die Hellenisten vielfach jüdische und griechisch-alexandrinische Elemente mit ihrem Christentum verquickten. So entstanden die jüdisch-gnostischen Sekten, welche die wahre Gottheit wie die wahre Menschheit Jesu gleicherweise in Frage stellten oder rundweg leugneten.

Diesen Irrlehren des Cerinth, der Nikolaiten und anderer Häretiker gegenüber sieht sich Johannes gezwungen, die Gottheit und Menschheit Jesu ausdrücklich zu betonen. Ihnen gegenüber verfaßte er laut einstimmigen Zeugnisses der Tradition sein Evangelium.[1] Freilich zunächst weder zu dem Zwecke, die Gottheit Jesu erst zu beweisen, noch um die Irrgläubigen zu bekehren, sondern um seine kleinasiatischen Gemeinden, welche den Glauben an Jesus Christus besaßen, in ihrer gläubigen Gesinnung zu bestärken dadurch, daß er als authentischer Zeuge das gottmensch-

[1] Iren., Adv. haeres. III, 11, 1 ff.; Epiph., Haer. LI, 2, 12; Hieron., De viris illustr. 9.

liche Leben und die gottmenschliche Selbsturkundung Jesu ihnen lebendig und eindringlich vor Augen führte.

Sehr bestimmt äußert sich Johannes selbst über diesen Zweck seines Evangeliums: dasselbe, sagt er seinen Lesern, ist „geschrieben worden, damit ihr glaubet, daß Jesus ist der Messias, der Sohn Gottes, und damit ihr vermöge dieses Glaubens das Leben habet in seinem Namen".[1]

Diesem Zwecke entsprechend entwickelt der Evangelist gleich im Prolog zu seiner Schrift in markanten Sätzen das gesamte Programm der christlichen Lehre vom Gottmenschen — seine Ewigkeit, seine göttlichen Eigenschaften, seine Gottessohnschaft, Gottheit und Menschwerdung. Dann zeigt er, wie sich dieses Programm durch das ganze Leben Jesu hindurch entwickelt hat. Zeuge davon ist zunächst Johannes der Täufer, welcher Jesu vorzeitliche Präexistenz und ewiges Sein bei Gott,[2] seine himmlische Herkunft,[3] seine Gottessohnschaft[4] und seine gottmessianische Erlösungstätigkeit[5] hervorhebt. Und Jesus belobigt den Täufer ob dieser Christologie und bestätigt, „daß Johannes Zeugnis gegeben der Wahrheit".[6]

Daran anknüpfend predigt Jesus selbst fortwährend in aufsteigender Weise und in stets wachsenden Akkorden die Wahrheit von seiner Gottessohnschaft. Seine Sendung vom Himmel, von Gott bildet den immer wiederkehrenden Gegenstand seiner mündlichen Unterredungen mit den Jüngern und seiner öffentlichen Reden an das Volk.[7] Nachdem er den Zuhörern so einen Lichtblick gewährt hat auf sein ganz übernatürliches Wesen, setzt er ihnen sein Verhältnis zu Gott nachhaltig und allseitig auseinander: er hatte bei Gott persönliche Existenz, ehe er in diese Welt kam;[8] er wird wieder zu Gott zurückkehren, sobald er sein irdisches Werk, die Erlösung der Menschheit, vollbracht hat;[9] er ist der Sohn Gottes,[10] und zwar der einzige, aus der Wesenheit Gottes gezeugte und infolgedessen dem Vater wesensgleiche Sohn;[11] er ist Gott wie der Vater.[12] In der Einheit des Seins und Wesens von Vater und Sohn gründet der göttliche Ursprung und Charakter der Lehre Jesu: was er selbst im Schoße seines Vaters ruhend gehört und gesehen hat, das redet er und verkündet er der Welt.[13] Aus derselben Seins- und Wesenseinheit von Vater und Sohn fließt auch die Einheit ihres Wirkens;[14] der Sohn tut nichts,

[1] Joh. 20, 31.
[2] Joh. 1, 15. 27. 30.
[3] 3, 31. 32.
[4] 1, 34.
[5] 1, 29.
[6] 5, 33—36.
[7] 5, 38. 43; 6, 38; 7, 16. 29; 8, 42; 12, 49; 14, 14.
[8] 8, 58.
[9] 8, 42; 16, 28.
[10] 3, 16.
[11] 1, 14. 18; 3, 16. 18.
[12] 5, 18; 10, 30—36; 20, 28.
[13] 3, 11; 8, 26; 15, 15.
[14] 10, 30. 38; 14, 9; 17, 21.

was der Vater nicht tut, wie er anderseits alle Werke seines Vaters vollbringt.[1]

Diese Werke geben dem Worte Jesu über seine Gottheit erst den entscheidenden, untrüglichen Nachhalt. Der Heiland selbst beruft sich auf seine Wundertaten als Beweggrund zum Glauben an ihn.[2] „Dieselben waren Zeichen seiner höheren Sendung;[3] sie zeigen in Jesus, der sie vollbringt, eine höhere, übermenschliche, göttliche Kraft auf, weisen auf sein Sohnesverhältnis zum Vater hin,[4] versinnbilden unsichtbare Vorgänge und Wahrheiten. So war die wunderbare Brotvermehrung ein Zeichen der Jesu mit dem Vater gemeinsamen Macht und Kraft wahrer Lebensmitteilung und Seelennährung,[5] die Heilung des Blindgeborenen ein Zeichen dafür, daß Jesus das Licht der Welt sei,[6] als Gott die geistige Erleuchtung der Menschheit ist und bringt. Die Heilung des 38jährigen Kranken am Sabbat ist nicht bloß ein Zeichen seiner Wundermacht, sondern versinnbildet zugleich die Wahrheit, daß sein Wirken die Äußerung seiner mit dem Wirken des Vaters völlig übereinstimmenden Tätigkeit sei, dieses Wirken sonach sein Sohnesrecht[7] bekunde".[8]

Zum Zeugnis, das Jesus in Wort und Werk von seiner Gottheit ablegt, läßt Johannes seine eigene Erfahrung und diejenige seiner Mitapostel und Mitgläubigen hinzutreten. Nur durch die mündliche und tatsächliche Erziehung von seiten Jesu wurden die Apostel und Jünger nach und nach zum Glauben an die Gottheit des Meisters gebracht, überwältigt durch die Evidenz der dargebotenen Glaubensmotive. Noch leben in der kleinasiatischen Umgebung des Evangelisten eine Anzahl Schüler Jesu, welche Zeugen seiner Gottheitspredigt und der dafür gewirkten göttlichen Machterweise waren und bestätigen, daß die johanneische Christologie eine Wiedergabe der Lehre Christi sei.[9] Vor allem aber kann Johannes selbst sich darauf berufen, daß er als Augenzeuge über Jesus, sein Leben, seine Menschheit, seine Messianität und seine Gottheit der Wahrheit und Wirklichkeit gemäß berichtet: „Der, welcher es gesehen, hat es bezeugt," betont er, „und wahrhaft ist sein Zeugnis. Und er weiß, daß er Wahres sagt, damit auch ihr glaubet . . . daß Jesus der Messias, der Sohn Gottes ist und damit ihr durch diesen Glauben das Leben habet in seinem Namen."[10]

So ist das Evangelium des Johannes in seinem Anfange, in seiner Mitte und an seinem Ende ein eindringliches und wohl-

---

[1] 5, 19. [2] 10, 25. 37 f.; 14, 12 f.
[3] 2, 23; 3, 2. [4] 5, 36; 10, 38.
[5] 6, 26. [6] 9, 1 ff. [7] 5, 17.
[8] Johannes Belser, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg, Herder 1901, 322.
[9] Joh. 21, 24. [10] 19, 35; 20, 31.

begründetes Bekenntnis der wahren Gottheit Jesu. Die ersten Zeilen dieses wunderbaren Buches sprechen die Gott-Christologie in lapidaren Sätzen aus; dieselbe Lehre klingt als Grundton durch das ganze Werk hindurch und zittert in den Schlußakkord aus, daß hienieden der Glaube an Jesus als Messias und Gottessohn den Christen zum Christen mache und das Unterpfand seines einstigen ewigen Lebens sei. Das Bekenntnis der metaphysischen Gottheit Jesu ist so sehr das Mark des vierten Evangeliums, daß auch ungläubige Kritiker gestehen, der heftige Streit, welcher seit hundert Jahren um dieses Evangelium tobt, gelte eigentlich nur der darin ausgesprochenen Gottheit Christi.[1]

Indem Johannes dieses Evangelium von der Gottheit Jesu den kleinasiatischen Gemeinden zustellt, predigt er ihnen neuerdings und sehr eindringlich dieselbe christliche Grundtatsache in einem eigenen Schreiben. Die Echtheit dieses ersten Johannesbriefes ist nach allgemeiner Ansicht der Kritik mit derjenigen des vierten Evangeliums gegeben. Diejenigen Kritiker, welche den johanneischen Ursprung des vierten Evangeliums leugnen, sehen sich immerhin zum Geständnisse gezwungen, daß letzteres wie die drei Johannesbriefe und die Apokalypse „der gleichen Schule angehören . . . der johanneischen Schule".[2] Nach dem ersten Johannesbriefe nun ist der Sohn Gottes, welcher sein Leben für uns dahingab, wahrer Gott und seine Sendung und Erlösungstat ebendeshalb der größte Liebesbeweis Gottes gegen uns: „Darin ist erschienen die Liebe Gottes zu uns, weil Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesendet hat, damit wir lebten durch ihn[3] . . . Denn er ist die Versöhnung für unsere Sünden, und nicht allein für die unsrigen, sondern auch für diejenigen der ganzen Welt[4] . . . Das Blut Jesu Christi, seines (Gottes) Sohnes, reinigt uns von aller Sünde[5] . . . Daran haben wir die Liebe (Gottes) erkannt, daß er sein Leben für uns dahingab."[6]

Der Glaube an die Gottheit des Sohnes und die Liebe zu ihm ist ein göttliches Gebot und der beste Beweis des Glaubens und der Liebe dem Vater gegenüber: „Dies ist sein (Gottes) Gebot, daß wir glauben an den Namen seines Sohnes Jesus Christus[7] . . . Jeder, welcher denjenigen liebt, der ihn (Jesum

---

[1] Sehr bezeichnend bemerkt Otto Schmiedel, Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung, Tubingen, Mohr 1906, 17: „Über dieses (Evangelium) ist seit 100, besonders aber seit 60 Jahren ein heftiger Streit entbrannt, und das ist nicht verwunderlich, denn es verbindet sich hiermit zugleich der Kampf um die Gottheit Christi."

[2] Ed. v. Hartmann, Das Christentum des Neuen Test., Sachsa im Harz, Haacke 1905, 246 f.

[3] 1. Joh. 4, 9. [4] 1. Joh. 2, 2,

[5] 1. Joh. 1, 7. [6] 1. Joh. 3, 16.

[7] 1. Joh. 3, 23.

Christum) erzeugt hat, liebt auch denjenigen, welcher erzeugt worden ist aus ihm."[1]

Der Glaube an die Gottheit des Sohnes führt zum Siege über die Welt und verleiht ewiges Leben: „Wer ist es, der die Welt besiegt, wenn nicht derjenige, der glaubt, daß Jesus ist der Sohn Gottes?[2] . . . Und dies ist das Zeugnis, daß Gott uns ewiges Leben gegeben hat. Und dieses Leben ist in seinem Sohne. Wer den Sohn hat, hat das Leben; wer den Sohn nicht hat, hat das Leben nicht. Dieses schreibe ich euch, damit ihr wisset, daß ihr ewiges Leben habet, die ihr glaubet an den Namen des Sohnes Gottes."[3]

Wer aber die Gottheit des Sohnes leugnet, ist ein Lügner und Widerchrist und zeiht Gott den Vater und den Sohn selbst des falschen Zeugnisses: „Wer ist der Lügner, wenn nicht der, welcher leugnet, daß Jesus ist der Christus. Dieser ist der Widerchrist, welcher leugnet den Vater und den Sohn. Jeder, welcher leugnet den Sohn, hat auch den Vater nicht; wer den Sohn bekennt, hat auch den Vater[4] . . . Wer da glaubt an den Sohn Gottes, hat das Zeugnis (Gottes) in sich. Wer dem Sohne nicht glaubt, macht ihn zum Lügner, weil er nicht glaubt an das Zeugnis, welches Gott abgelegt hat von seinem Sohne."[5]

Diese Gott-Christologie des heiligen Johannes bietet absolute Gewißheit, weil sie der anfänglichen Lehre des Christentums entspricht und auf das eigene Ohren- und Augenzeugnis des Apostels zurückgeht: „Wer den Sohn bekennt, hat auch den Vater. Was ihr gehört habt von Anfang an, das bleibe in euch. Wenn in euch bleibt, was ihr von Anfang an gehört habt, werdet auch ihr in dem Sohne und in dem Vater bleiben[6] . . . Was wir gesehen haben und gehört, verkünden wir euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habet und unsere Gemeinschaft (die) sei mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesus Christus[7] . . . Und wir wissen, daß der Sohn Gottes gekommen ist und uns Verständnis gegeben hat, daß wir erkennen den wahrhaftigen (Gott) und seien in seinem wahren Sohne. Dieser ist der wahrhaftige Gott und ewiges Leben."[8]

Ebenso klar verkündet Johannes die Gottheit Jesu in der Apokalypse.[9] Was der Gott Israels durch die Propheten von sich selbst bezeugt hatte, und was dasselbe Buch der Offenbarung

---

[1] 1. Joh. 5, 1. [2] 1. Joh. 5, 5.
[3] 1. Joh. 5, 11—13. [4] 1. Joh. 2, 22—23.
[5] 1. Joh. 5, 10. [6] 1. Joh. 2, 24.
[7] 1. Joh. 1, 3. [8] 1. Joh. 5, 20.
[9] Die eingehende Darstellung der Christologie der Geheimen Offenbarung s. bei F. Büchsel, Die Christologie der Offenbarung Johannis, Haller Dissertation 1907 und besonders bei Ermoni, La cristologia dell'Apocalisse, Rivista di scienze teolog. 1908, 369—383. 538—552.

vom himmlischen Vater aussagt,[1] das kann Christus auch von sich bezeugen: „Ich bin das Alpha und das Omega, der Erste und der Letzte, Anfang und Ende . . . Ich habe die Schlüssel des Todes und der Unterwelt.“[2] Ihm gebührt von seiten aller Kreaturen im Himmel und auf Erden dieselbe Ehre und Anbetung wie Gott. Der Seher von Patmos, der einst traulich an der Brust Jesu geruht, fällt jetzt wie tot nieder am Throne Gottes und zu den Füßen des Gottessohnes,[3] und er beschreibt mit zitterndem Griffel die geschaute Herrlichkeit. „Und ich schaute und hörte eine Stimme vieler Engel rings um den Thron und die Lebendigen und die Ältesten, deren Zahl war Tausend und Tausende, und sie sprachen mit mächtiger Stimme: Würdig ist das Lamm, welches geschlachtet worden, zu empfangen die Macht und Gottheit und Weisheit und Stärke und Ehre und Herrlichkeit und Lobpreis. Und jegliches Geschaffene, das da ist im Himmel und auf der Erde und unter der Erde, und was auf dem Meere ist und was in ihm — Alle hörte ich sagen, dem, welcher auf dem Throne sitzt, und dem Lamme sei die Lobpreisung und die Ehre und die Herrlichkeit und die Gewalt in Ewigkeit der Ewigkeiten . . . Heil unserem Gotte, welcher sitzet auf dem Throne, und dem Lamme.“[4]

Und diese Gleichstellung Christi mit Gott findet sich in einem Buche, in welchem auch die gegnerische Kritik „je und je die echtesten Klänge urchristlichen, uns vielleicht fremdartig gewordenen Empfindens zu vernehmen glaubte“[5] und welches sich gegen jedwede Apotheose und Anbetung geschöpflicher Wesen verwahrt.[6]

Johannes trägt also die Gottheit Jesu in seinem Evangelium, in seinem ersten Briefe und in der Offenbarung in einer Weise vor, wie es ausdrücklicher, thetischer gar nicht möglich wäre. Diese Art der Darstellung hebt sich bedeutend von derjenigen der Synoptiker ab, welche wohl das göttliche Selbstzeugnis Jesu verkünden und ihren unbedingten Glauben an Jesu Gottheit aus ihren Evangelien herausblicken lassen, ohne jedoch so unumwunden die Gott-Christologie zum scharf ausgeprägten und evident ausgesprochenen Hauptgedanken und Hauptzweck ihrer Schriften zu machen.

Der zweite Unterschied, den wir zwischen der johanneischen und synoptischen Verkündigung der Gottheit Jesu bemerken, liegt in einer zuerst bei Johannes vorkommenden Form und Fassung, in

---

[1] 1, 8; 21, 6.
[2] 1, 18; 2, 8; 22, 13.
[3] 1, 17. [4] 5, 31—13; 7, 10.
[5] Karl Müller, Unser Herr 1906, 8. Die Apokalypse „steht nämlich noch ganz im Judenchristentum und zeigt kaum Spuren von paulinischem Einfluß“, meint Ed. v. Hartmann, Das Christentum des N. Test. 246.
[6] Apok. 19, 10; 22, 9.

dem Namen und der Lehre vom Logos (Wort), in welche Johannes all das zusammenfaßt, was er von dem menschgewordenen Gottessohne uns zu sagen hat.

Wer die älteren Evangelien sorgfältig durchgelesen hat, ist auf das höchste erstaunt, wenn er eingangs des vierten Evangeliums die merkwürdigen, im höchsten Grade eigenartigen Sätze liest: „Im Anfange war der Logos, und der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos. Dieser war im Anfange bei Gott. Alles ist durch denselben geworden, und ohne denselben ist nichts geworden, was geworden ist. In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. Und das Licht (des Logos) leuchtet in der Finsternis, und die Finsternis erfaßte es nicht. Es erschien ein Mensch von Gott gesandt, und sein Name war Johannes (der Täufer). Dieser kam zum Zeugnisse, damit alle glaubten durch ihn. Nicht war er das Licht, sondern Zeugnis geben sollte er von dem Lichte. Es war das wahre Licht, welches erleuchtet jeden Menschen, der in diese Welt kommt. In der Welt war es, und die Welt ist durch selbes geworden, und die Welt hat ihn (den Logos) nicht erkannt. In sein Eigentum kam er, und die Seinen nahmen ihn nicht auf. Welche ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, ihnen, die da glauben an seinen Namen, die nicht aus dem Geblüte und nicht aus Begierde des Fleisches und nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren worden sind. Und der Logos ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben gesehen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingeborenen aus dem Vater, voll Gnade und Wahrheit . . . Und aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, Gnade um Gnade . . . Gott hat keiner jemals gesehen; der eingeborene Sohn, welcher ist im Schoße des Vaters, er hat Kunde (von ihm) gebracht."[1]

Bevor Johannes auf die Erzählung der menschlich-göttlichen Geschichte des irdischen Lebens und Wirkens Jesu eingeht, will er in diesem Prolog zuerst die vorzeitliche Persönlichkeit des Logos charakterisieren. Und zwar zunächst das Wesen des Logos an sich.[2] Der Logos ist ein präexistentes und transzendentes Wesen; ihm eignet vorweltliche Uranfänglichkeit und Ewigkeit. „Im Anfang", als Gott die Welt noch nicht geschaffen hatte,[3] war der Logos schon bei Gott.[4] Dabei handelt

[1] Joh. 1, 1—14. 16. 18. [2] Vers 1—2.

[3] Dieses johanneische „Im Anfang" nimmt deutlich Bezug auf Genesis 1, 1; vgl. Prov. 8, 23.

[4] Bei den Worten: „Im Anfang war der Logos" ist wohl „zunächst einfach an Vorweltlichkeit gedacht; im Hintergrund steht aber die Vorstellung der Ewigkeit schlechthin, wie sie mit dem Begriff der Gottheit gegeben ist". Julius Grill, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums I, Tübingen, Mohr 1902, 90 Note. Vgl. überdies zum folgenden

es sich nicht um ein bloß äußeres Bei- und Nebeneinandersein von Gott und Logos, sondern um ein inneres Wesensverhältnis: der Logos ist ein Gott gleichartiges Wesen, er ist ein persönliches Gottwesen, selbst Gott.[1] Nur als solcher, als persönliches göttliches Wesen konnte der Logos von Ewigkeit bei Gott sein.[2]

Diesem göttlichen Wesen des Logos entspricht auch eine göttliche Tätigkeit.[3] Die Schöpfung der ganzen Welt ist eine Tat des Logos, und zwar ist diese Schöpfung aller Dinge aus dem Nichts so ausschließlich sein Werk, daß auch nicht ein Ding anders als durch ihn geworden ist. Jeder Dualismus einer Welterklärung, jeder Gedanke an ein schöpferisches Mittelwesen bleibt mithin von vornherein ausgeschlossen.[4] Zur Schöpfung kommt die Offenbarung des Logos. Wie er Ursache und Urgrund des materiellen Lebens und Lichtes ist, so auch Träger und Spender des von den Menschen zumeist verkannten und verschmähten Lichtes und Lebens, wo immer dieses leuchtet und flutet.[5]

Hat sich somit der Logos unmittelbar schon durch seine vorweltliche Schöpfertätigkeit wie durch seine vorchristliche Offenbarung nach außen kundgetan, so erschien er in der Fülle der Zeiten unmittelbar und persönlich in Jesus Christus, um die Offenbarung Gottes an die Menschheit und die geistige Neuschöpfung der Welt zu vollenden.[6] Erst war es Johannes der Täufer, der den Menschen die Kunde brachte, daß der Logos in persönlicher Erscheinung in die Welt eingetreten sei und als wesentliches Licht, als Offenbarungssonne den Menschen sich darbiete, damit alle an das Licht, den Logos glaubten.[7] Irrtümlicherweise verstanden das manche dahin, daß sie den bloßen Menschen Johannes mit dem Logos verwechselten, der wesentlich Gott ist[8]. An den göttlichen Logos jedoch, der das wesentliche Licht ist, welches einzig und allein jeden Menschen wirklich und wahrhaftig erleuchtet und welchem die ganze Welt ihr Dasein verdankt, glaubten die wenigsten, als er selbst in seiner (eigenen) Welt und unter seinem auserwählten Volke auftrat.[9] Die wenigen aber, die an ihn glaubten und durch den Glauben den Logos in sich aufnahmen, wurden eben dadurch geistig mit ihm geeint und mithin als Gotteskinder adoptiert.[10] Dieser Höhepunkt der Offenbarung und Erlösung konnte aber nur dadurch erreicht werden, daß der Logos, der eingeborene, metaphysische Gottes-

die im ganzen vorzügliche Wiedergabe der Gedankenfolge des joh. Prologs bei Grill 89—105.

[1] Vers 1. [2] Vers 2. [3] Vers 3—5.
[4] Vers 3. [5] Vers 4—5.
[6] Vers 6—18. [7] Vers 6—7.
[8] Vers 8; vgl. dazu Vers 1 und 6.
[9] Vers 9—11. [10] Vers 12—13.

sohn, Menschennatur annahm und als wahrer Gottmensch Jesus Christus die Fülle seiner Gnade und Wahrheit über die Menschheit ausströmte und seine göttliche Herrlichkeit sichtbar den Menschen kundtat und nachwies.[1]

Wie diese Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit, der göttlichen Wahrheit und Gnade, der göttlichen Wesenheit und Persönlichkeit des Logos-Gottessohnes sich im Leben Jesu, in seinen Werken, in seiner Lehre, in seinem ganzen Selbstzeugnis sich harmonisch auswirkte, davon hebt nun Johannes zu erzählen an. Wie sein Evangelium nichts anderes ist, als das Selbstzeugnis und der Selbstnachweis Jesu für seine Menschheit, Messianität und Gottessohnschaft, so ist es wiederum nichts anderes als ein fortlaufender Kommentar zum Logosprolog. Oder vielmehr der Logosprolog ist nur der durch Johannes aus dem Leben, den Worten und Werken Jesu abstrahierte und bündig zusammengefaßte Abriß des vierten Evangeliums. Es ist nicht richtig, wenn gesagt wird, Johannes trage keine Logoslehre vor, wiewohl er das Wort Logos gebrauche;[2] es ist auch nicht zutreffend zu behaupten, die Logosidee finde sich bei Johannes nur im Prolog des Evangeliums, während sonst überall an ihre Stelle der Gesalbte, der Gesandte des Vaters trete.[3] Das Wort Logos allerdings kehrt im Evangelium nicht mehr wieder, wenigstens nicht mehr in der vollen Prägung des Prologs.[4] Doch die Grundbegriffe der Logoslehre des Prologs — Präexistenz und Ewigkeit des Logos; Schöpfungs- und Offenbarungstätigkeit, Menschheit, Messianität, Gottessohnschaft und Gottheit des Logos; der Logos das wesenhaft göttliche Licht und Leben, die sichtbare Herrlichkeit Gottes und die personifizierte Gnade Gottes — bilden das eigentliche Mark des vierten Evangeliums.[5] Durch den Prolog wird der Leser des Johannesevangeliums in natürlicher Stufenfolge von der Ewigkeit des Logos durch die Vorzeit, durch die vorweltliche und vorchristliche Periode seiner Tätigkeit in die Gegenwart versetzt, aus welcher der Evangelist über die Erscheinung des Gottheilandes auf Grund eigener Erfahrung berichtet. Und zwar ist das Ergebnis dieses Berichtes in allen Teilen übereinstimmend mit dem Prolog: Jesus Christus weist sich durch Leben, Wort und Werk als der göttliche Logos, als das Licht, die Gnade und Wahrheit aus, als der Gottessohn,

[1] Vers 14—18.

[2] So Theodor Zahn, Einleitung in das Neue Test. II, Leipzig 1899, 535 ff.

[3] So Paul Schanz, Apologie des Christentums II. 2. Aufl., Freiburg, Herder 1897, 633.

[4] Vgl. immerhin Joh. 5, 38; 8, 55; 10, 35; 17, 6. 14. 17.

[5] Vgl. die großzügige und eingehende Darstellung von J. Grimm a. a. O. 31—88. 285—384.

welcher für uns Fleisch geworden ist, durch sein Leiden uns erlöst hat, und durch den Glauben an ihn und die Liebe zu ihm wird den Menschen stetsfort ewiges Leben und Licht zuteil.

Daß das ganze Christusleben und die ganze Christologie des vierten Evangeliums, alles, was Johannes auf Grund eigener Erfahrung, eigenen Augen- und Ohrenzeugnisses von Jesus berichtet, als Logoslehre betrachtet sein will, erklärt der Evangelist selbst authentisch in seinem ersten Briefe. Gleich eingangs desselben bemerkt er mit sichtlichem Rückblick auf das Evangelium und klarem Ausblick auf den nachfolgenden Gesamtinhalt seines Schreibens: „Was von Anfang war, was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unseren Augen, was wir geschaut und unsere Hände berührt haben von dem Logos des Lebens . . . das verkünden wir.“[1] Spuren derselben Logoslehre tauchen im weiteren Verlaufe des johanneischen Brieftextes verschiedentlich auf.[2] Insonderheit wird das Geheimnis der Dreipersönlichkeit Gottes in die Formel gekleidet: „Der Vater, der Logos und der Heilige Geist.“[3]

Selbst die Christologie der Apokalypse, welche so oft in Gegensatz gestellt worden ist zu derjenigen des vierten Evangeliums, lehnt sich an die Logoslehre an. Christus ist ihr der Anfang der Schöpfung.[4] Er sitzt in Herrlichkeit auf dem Himmelsthrone.[5] Er besiegt die Welt.[6] Er ist das für die Menschheit geschlachtete, sündentilgende Lamm Gottes,[7] und „sein Name wird genannt: der Logos Gottes“.[8] Auf ihn überträgt der Seher von Patmos die Attribute Gottes, für ihn fordert er göttliche Ehre und Anbetung.[9]

Der heilige Johannes verwendet also für die Aussprache seines Glaubens an die Person des Heilandes und speziell an seine Gottheit wirklich eine eigene Form, die in keinem synoptischen Evangelium, überhaupt in keinem älteren kanonischen Schriftstück des Neuen Testaments vorkommt. Nicht als verschmähte er die übrigen gebräuchlichen Bezeichnungen für Jesus Christus: Sohn Davids, Menschensohn, Messias, Gottessohn, Gott usw. Diese Ausdrücke begegnen uns bei Johannes alle und öfter als der Ausdruck Logos. Was aber alle diese Ausdrücke zugleich besagen, das faßt Johannes zusammen in den einzigen, ihm geläufigen Titel: der Logos Gottes, der Logos des Lichtes, der Logos des Lebens, der Logos. Der Logostitel ist ihm der Inbegriff der gesamten Christologie und insbesondere der prägnante Ausdruck für die metaphysische Gottessohnschaft und wahre Gottheit Jesu. Aus diesem Grunde und in diesem Sinne vererbte sich die jo-

[1] 1. Joh. 1, 1. 3.
[2] S. Grill a. a. O. 301—303. 312 f.
[3] 1. Joh. 5, 7.
[4] 3, 14.
[5] 4, 2 ff.; 5, 1.
[6] Kap. 6.
[7] 5, 6. 8. 12; 7, 17.
[8] 19, 13.
[9] S. oben.

hanneische Form der Christologie, der Logosname und die Logoslehre, auf die nachfolgende kirchliche Wissenschaft.

2. Die Herkunft der johanneischen Christologie.

An die eben festgestellte Tatsache der eigenartigen johanneischen Christologie klammert sich die liberale Kritik an, um glaubhaft zu machen, daß und wie Johannes zu seiner Lehre von der Gottheit Jesu gelangt sei im Gegensatz zur Lehre Christi und der älteren neutestamentlichen Schriften und im Anschluß an die helleniſtisch-alexandrinische Philosophie. Pfleiderer, der diese Lieblingstheorie der modernen Jesus-Forschung am eingehendsten und mit dem Mute der Verzweiflung vertritt,[1] faßt seine Anschauung in die Worte zusammen: Zur „Apotheose Christi unter dem Namen ‚Logos' und ‚einziggeborener Gottessohn' kam der vierte Evangelist . . . selbstverständlich nicht durch geschichtliche Überlieferung von dahin zielenden Aussagen Jesu, die ja eben in den ältesten Quellen noch nicht zu finden sind; aber auch nicht durch bloße Reflexion auf den Eindruck, den die geschichtliche Person auf ihn gemacht habe . . . Die Erklärung ist vielmehr einfach darin zu finden, daß der vierte Evangelist unter dem Einfluß der in seiner Zeit und Umgebung herrschenden helleniſtisch-gnostischen Gedankenbilder stand, die er mit der älteren evangelischen Überlieferung zu verknüpfen suchte".[2] Der Zürcher Professor P. W. Schmiedel fügt verständnisinnig bei: „Es hätte nie bezweifelt werden sollen, daß er (Johannes) das Wort Logos und die damit verbundenen Gedanken aus Philo entlehnt hat."[3] Demgemäß hätte Johannes auf die geschichtliche Person Jesu die heidnisch-jüdischen Logosideen der philonischen Religionsphilosophie übertragen und dadurch aus dem Menschen Jesus einen Gottessohn und eine göttliche Person gemacht. Daß das letztere nicht richtig ist, erhellt aus allen unseren Ausführungen über die Gottheit Jesu. Nicht erst Johannes lehrt die Gottheit Jesu, sondern dieselbe wurde von Jesus Christus selbst bezeugt, von der Urgemeinde angebetet und von Paulus und den Synoptikern eingeprägt, wenn auch nicht in der johanneischen Eigenart der Darstellung und Form. Es handelt sich mithin nur um die Nebenfrage, ob der vierte Evangelist diese Form seiner Christologie, die Logoslehre, einer nichtchristlichen Quelle entnommen, bzw. der helleniſtisch-philonischen Religionsphilosophie entlehnt habe.

---

[1] Insbesondere in folgenden Werken: Das Urchristentum, 2. Aufl., Berlin 1902, II, 25 ff.; Das Christusbild des urchristlichen Glaubens, Berlin 1903, 12 ff.; Die Entstehung des Christentums. München 1905, 215—240.

[2] Pfleiderer, Die Entstehung des Christentums 225.

[3] P. W. Schmiedel, Das vierte Evangelium, Tübingen, Mohr 1906, 118.

Der erste Philosoph, welcher vom „Logos" sprach, war Heraklit, der „Dunkle", von Ephesus (um 500 v. Chr.). Der Logos ist nach seiner hylozoistischen und pantheistischen Weltanschauung soviel als „Maß, Gesetz, Vernunft, vernünftiger Weltprozeß". Er ist identisch mit dem materiellen, unbewußten, unpersönlichen Element (Feuer), das die Welt bildet.

Anaxagoras nahm, unter Ablehnung des heraklitischen Hylozoismus und Pantheismus, neben dem materiellen weltbildenden Element ein immaterielles, transzendentes und bewußtes Prinzip an, welches die materielle Welt bildet und ordnet und deshalb „Nous", d. h. Vernunft oder Idee, nicht Logos genannt wird.

Plato bringt diese Vernunft, die auch er Nous, nicht Logos heißt, in nahe Beziehung mit Gott: die weltbildende und -ordnende Vernunft ist eine Qualität Gottes. Gott bediente sich ihrer zur Weltbildung, weil er selbst zu erhaben und zu abstrakt ist, als daß er mit der Welt hätte in Berührung treten können.

Die Stoiker setzten an Stelle des Nous wieder den Logos als weltbildendes, die Materie bestimmendes Prinzip. Sie näherten sich auch insofern wieder dem Hylozoismus Heraklits, als ihnen der Logos, den sie gewöhnlich Gott nannten, wesentlich doch identisch war mit der Materie. Alles, was ist, muß nach den Stoikern Logos (Vernunft) in sich haben; der Logos aber muß stofflich gedacht werden. Der Logos ist die Seele der Welt; die Welt ist der Leib des Logos. Über die pantheistisch-materialistische Logoslehre Heraklits ist die stoische nur insofern erhaben, als der stoische Logos Intelligenz und Bewußtsein hat und nur mit der feineren Materie (Luft und Feuer), nicht mit der gröberen (Erde und Wasser) identifiziert wird.[1]

Mit der stoischen Logoslehre sehr nahe verwandt ist nun die Logosspekulation der alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie. Während die palästinischen Juden sich gegen griechisches Denken, griechische Literatur und Lehre möglichst abschlossen, sahen sich die Juden der Diaspora mitten in die alexandrinische, religiös-philosophische Bewegung der Geister mit hineingezogen. Teils in apologetischer Tendenz, teils aus innerer wirklicher Begeisterung für die griechische Philosophie bemühten sie sich, mosaische Theologie und hellenische Spekulation miteinander zu vereinigen oder doch durch gegenseitigen Kontakt zu beleuchten und wissenschaftlich zu vertiefen. Eine reiche theologisch-philosophische und erbauliche Literatur gibt davon Zeugnis. Es sei nur

[1] Wer sich über die griechische Logoslehre genauer orientieren will, findet allseitigen Aufschluß in der einschlägigen ausgedehnten Literatur. Wir verweisen insbesondere auf Max Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie 1872; Aall, Der Logos, Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur 1896/99; Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen, 5 Bde., 3.—5. Aufl. 1869—1903.

an die alexandrinischen Bücher des Alten Testaments, sowie an die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen erinnert.[1] Insbesondere der Religionsphilosoph Philo widmete sich dieser mehr als gefährlichen Aussöhnung des jüdischen Glaubens mit der griechischen Kultur. Dabei entnahm er der heidnischen Philosophie nicht bloß Form und Gestalt, sondern nur zu oft auch Stoff und Idee, wodurch die geoffenbarte Glaubenswahrheit in der griechischen Spekulation unterging. So vor allem bezüglich der grundlegenden Weltanschauung.

Die monotheistische Weltanschauung war für Philo nicht bloß eine unantastbare Wahrheit, sondern geradezu die Wahrheit gegenüber dem griechischen Pantheismus und Materialismus. Ja, um sich von der pantheistisch-materialistischen Gottesidee möglichst fernzuhalten, faßte Philo, ganz im Geiste der zeitgenössischen Theologie des Judentums, Gott nicht bloß als alleiniges, geistiges, persönliches, übernatürliches Wesen, sondern als ein über alles Irdische und Materielle so erhabenes Wesen, daß zwischen ihm und der materiellen Welt ein vollendeter Gegensatz besteht. Gott ist nicht bloß verschieden, sondern absolut getrennt von der Materie. Diese bestand von jeher als zweites Prinzip neben Gott (Dualismus! Philo ist sich nicht bewußt, daß er mit dieser dualistischen Weltanschauung im Grunde seinen Monotheismus preisgibt), und als aus ihr die Welt sollte gebildet und organisiert werden, konnte Gott nicht selbst und unmittelbar mit ihr in Verbindung treten, um die Weltbildung zu vollziehen. Er bediente sich hierzu einer unendlichen Zahl von Mittelwesen, Logoi genannt. Die Logoi, die Gesamtheit der zwischen Gott und der Welt stehenden Mittelwesen, haben ihre Wurzel und finden ihre Einheit in dem einen und eigentlichen Logos.

Diesen Logos definiert nun Philo im Anschluß einerseits an den platonischen Nous, anderseits an den stoischen Logos. Von letzterem ist er nur insoweit verschieden, als er bei Philo weder mit der Gottheit, noch mit der Materie verquickt, mithin weder pantheistisch noch materialistisch gedeutet wird. Philo sucht seine Logoslehre aus dem Sumpfe des stoischen Materialismus und Pantheismus dadurch zu retten, daß er die platonische Theorie von den Ideen, von der Weltvernunft, von der Weltseele zu Hilfe ruft. Der Logos ist nach ihm der Inbegriff der göttlichen Ideen, nach welchen die Welt sollte gebildet werden, also der vernünftige göttliche Weltplan. Indem Gott diesen idealen Weltplan oder Weltgedanken im Worte aussprach, trat der Logos aus Gott heraus und mit der Materie in Verbindung. Durch diese Verbindung des ideellen Weltplans mit der Materie entstand die reale

[1] Vgl. die von E. Kautzsch in Verbindung mit zahlreichen Fachgelehrten herausgegebenen „Apokryphen und Pseudepigraphen des A. Test.", Tübingen, Mohr 1900.

Welt. Der Logos ist mithin zum Weltbildner geworden und bleibt fort und fort das Werkzeug, wodurch Gott die wirklichen Weltdinge hervorbringt, erhält und regiert. Mit einem Worte: „Der Logos Philos ist die Zusammenfassung und wesentliche Einheit aller von Gott ausgehenden und von da selbständig und vernünftig, d. h. schlechthin dem Wesen, Denken und Willen Gottes entsprechend wirkenden, weltbildenden und welterhaltenden, im Makrokosmos wie im Mikrokosmos waltenden Kräfte."[1]

Es ist offenbar, daß Philo diese Logoslehre ausschließlich nach griechisch-philosophischen Vorlagen konstruiert hat. Erst nachträglich und nur soweit nötig und möglich sucht er sie an die alttestamentlich-jüdische Anschauungs- und Ausdrucksweise anzulehnen. Der Doppelsinn des griechischen Wortes Logos: Vernunft (Gedanke) und Rede (Wort) bot einen Anknüpfungspunkt an die alttestamentliche Lehre vom göttlichen Worte oder vom Worte Gottes. Zumeist, wo im Alten Testamente vom Worte oder Sprechen Gottes die Rede ist, wird der entsprechende hebräische Ausdruck (dabar) des Urtextes von der alexandrinischen LXX mit Logos wiedergegeben. Der Logos, das Wort Gottes, spielt dem Alten Testamente zufolge in der natürlichen Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt wie in der übernatürlichen Offenbarung und Vermittlung des göttlichen Heils eine hervorragende Rolle; ja, an manchen Stellen scheint der Logos Gottes fast als eigene Hypostase neben Gott aufzutreten. Nimmt man noch hinzu, daß die extrem-allegoristische Exegese der alexandrinischen Schule alle Logosstellen nach Wunsch dehnen konnte, so brachte es Philo ohne große Mühe fertig, den alttestamentlichen Wortlogos mit seinem griechischen Vernunftlogos zusammenzureimen.

Vor allem aber glaubte Philo in den Weisheitsbüchern des Alten Testaments ein unmittelbares Analogon zum Vernunftlogos zu erkennen. Die Sophia, die Weisheit Gottes, tritt darin[2] nicht bloß als Eigenschaft Jahwes auf, sondern geradezu als höchstes hypostatisches Prinzip der Schöpfung, Leitung und Regierung der Welt und aller Offenbarung Gottes an die Welt. Schon deshalb und vor allem, weil die Sophia im Buche der Weisheit selbst gelegentlich auch Logos genannt wird,[3] setzte Philo die alttestamentliche Sophia seinem philosophischen Vernunftlogos gleich. „Zwar unterscheidet Philo einmal den Logos von der göttlichen Weisheit als seiner Mutter, er stellt sie gerne als Mutter des Universums dar, welches Gott zum Vater habe; sie hat aus dem von Gott empfangenen Samen den einzigen und geliebten Sohn, diese Welt, geboren; aber es ergibt sich doch aus der Vergleichung aller seiner

[1] Julius Grill, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums I, 143.

[2] Insbesondere Spr. 8; Ekkl. 24; Weish. 7, 9.

[3] 9, 1; 16, 12; 18, 15.

Äußerungen deutlich genug, daß ihm die Sophia und der Logos nicht wesentlich verschieden, nur zwei Bezeichnungen desselben göttlichen Mittelwesens sind, das er je nach dem Zusammenhange bald als das empfangende mütterliche, bald als das zeugend aktive Prinzip darstellt."[1]

Vergleichen wir nun den philonischen Logos mit dem johanneischen, so ergibt sich ohne weiteres, daß der vierte Evangelist sowohl den Logosnamen, als auch einzelne Logosideen mit Philo und mit der alexandrinisch-jüdischen Populärtheologie gemein hat. Es braucht das nicht erst noch einzeln nachgewiesen zu werden. Anderseits tut sich aber zwischen der hellenistisch-philonischen Logoslehre — von der griechischen schon gar nicht zu reden — und dem johanneischen Logos-Christus ein gewaltiger, unüberbrückbarer Abgrund auf.

Vorerst ist der johanneische Logos im Vollsinne des Wortes eine Person, indes der Logos des alexandrinischen Philosophen wie der griechischen Philosophie überhaupt nur ein abstrakter Begriff ist. Wohl scheint es bisweilen, als ringe Philo mit seiner eigenen Ideenwelt, um den Logos als persönliches, d. h. für sich seiendes und bewußtes Wesen zu fassen. Manche Gelehrten glaubten früher sogar, er habe es bis zu einer Personifikation seiner Logosidee gebracht.[2] Heute jedoch erkennt die Kritik übereinstimmend an, daß der alexandrinisch-philonische Logos entweder eine bloße Abstraktion sei oder jedenfalls halb als Abstraktion, halb als Hypostase „zwischen persönlichem und unpersönlichem Sein unklar in der Mitte schwebt".[3]

---

[1] Joh. Jos. Ign. Döllinger, Heidentum und Judentum, Regensburg, Manz 1857, 845. Zu vorstehender Übersicht über die philonische Logoslehre vgl. Großmann, Quaestiones Philon. De Logo Philonis, q. altera 1829; Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie 1831; Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie 1834; Fr. Keferstein, Philos Lehre von den göttlichen Mittelwesen 1846; Siegfried, Philo von Alexandria 1875; Soulier, La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie 1876; J. Réville, Le Logos d'après Philon d'Alexandrie 1877; La doctrine du Logos dans le quatrième Evangile et dans les œuvres de Philon 1881; Fr. Klasen, Die alttestamentliche Weisheit und der Logos der jüdisch-alexandrinischen Philosophie 1878; Drummond, Philo Iudaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its developement and completion, 2 Bde. 1888; Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2. Abt., 3. Aufl. 1881; Jul. Grill, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums I, 105—160.

[2] So Heinze, Lehre vom Logos 291 ff.

[3] Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2, 3. Aufl. 378. Ebenso Soulier, La doctrine du Logos chez Philon 162 s.; Réville, La doctrine du Logos dans le quatrième Evangile et dans les œuvres de Philon d'Alexandrie 26—29; Drummond, Philo Iudaeus II, 223—273; Aall, Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie 1896, 217; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III, 3. Aufl., Leipzig 1898, 556 f.; Grill, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums 139—144. 170 f.

Im Gegensatz dazu ist der johanneische Logos als konkrete, bewußte Person bei Gott gewesen vor aller Welt, hat als persönliches Gotteswesen sich geoffenbart in der Weltschöpfung und Heilsgeschichte und hat schließlich „lebendige, persönliche, anschauliche Gestalt angenommen in dem Heiland".[1] Das ist offenbar, daß auch die Gegner des Christentums uns den Beweis hierfür schenken. Nur der Philosoph des Unbewußten bringt es über sich, die bewußte Persönlichkeit des johanneischen Logos in Zweifel zu ziehen und ihn diesbezüglich auf eine Stufe zu stellen mit dem Logos des Philo.[2]

Mit der Persönlichkeit ist zugleich ein zweiter Wesensunterschied des johanneischen Logos gegeben: die Menschwerdung des Logos. „Daß der Logos Fleisch werden könne, wäre für Philo ein Ding der Unmöglichkeit gewesen."[3] „Von einer Menschwerdung des Logos hatte Philo noch nichts gewußt; sie hatte keinen Raum in seiner schroff dualistischen Weltanschauung."[4] Es „kann kein Zweifel bestehen, daß von diesen (philosophischen) Voraussetzungen aus schlechterdings nicht zum Gedanken an eine Inkarnation des Logos zu gelangen war."[5] Das ist so wahr, daß die christlichen Gnostiker eben wegen ihres Zurückgreifens auf philonische Logosideen die Menschwerdung des Logos in Jesus Christus entweder direkt leugneten oder den göttlichen Logos nur eine scheinbare und äußerliche Verbindung mit Jesus eingehen ließen.

Diesem Gnostizismus wie seinem philonischen Urbild gegenüber spricht Johannes in seinem Prolog die entscheidenden Worte: „Und der Logos ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen,"[6] d. h. es ist in der Einheit der geschichtlichen Person Jesu zu einer wirklichen und bleibenden Vereinigung des göttlichen Logos mit der leiblich-seelischen Natur eines menschlichen Einzelwesens gekommen. Dieses Bekenntnis ist für Johannes grundlegend gegenüber jeder gnostischen Leugnung oder Verflüchtigung der Inkarnationslehre: „Jeder Geist, welcher bekennt, daß Jesus Christus im Fleische gekommen, ist aus Gott, und jeder Geist, welcher Jesum zerteilt, ist nicht aus Gott."[7] „Denn viele Verführer sind ausgegangen in die Welt, welche nicht bekennen, daß Jesus Christus im Fleische gekommen ist. Das ist der Verführer und Antichrist."[8] Zum Erweise der wahren Menschwerdung des Logos schickt sich denn Johannes an, genau zu erzählen,

[1] Johannes Weiß, Christus 1909, 64.

[2] „Ob der Logos persönlich zu fassen sei oder nicht, darüber kommt Johannes so wenig wie Philo ins klare." Ed. v. Hartmann, Das Christentum des Neuen Testaments 1905, 284.

[3] P. W. Schmiedel, Das vierte Evangelium gegenüber den drei ersten, Tübingen, Mohr 1906, 118.

[4] Pfleiderer, Die Entstehung des Christentums 1905, 227.

[5] Grill, Untersuchungen 329. [6] Joh. 1, 14.

[7] 1. Joh. 4, 2. [8] 2. Joh. 7.

„was er gesehen und gehört vom Logos des Lebens."[1] Das vierte Evangelium ist nichts anderes als der konkrete Nachweis, daß der göttliche Logos in der menschlichen Erscheinung Jesu ein volles göttliches und menschliches Leben ausgewirkt hat. Derselbe Evangelist, der die Gottheit des Logos-Heilandes am allseitigsten darstellt, hat Jesum auch nach allen wesentlichen Seiten so menschlich dargestellt, wie kaum einer der drei Synoptiker.[2]

Nach Johannes ist der Logos Mensch geworden und hat als Mensch gelebt und gewirkt, weil er der Messias, das persönliche Offenbarungs- und Erlösungsorgan Gottes für die Menschheit war. Der johanneische Logos ist jenes allmächtige Gotteswort („Logos Gottes"), durch welches die ganze Welt ins Dasein gerufen wurde, welches seit Beginn der Schöpfung auf mannigfachste Weise in der Welt gewirkt hat, welches an die Patriarchen und Propheten ergangen ist, welches lebendig durch die ganze Geschichte des auserwählten Volkes wandelte und sich überall als künftigen Messias der Welt ankündigte.[3] Schließlich hat dieses göttliche Wort wirklich Fleisch angenommen, um seine messianische Offenbarungs- und Heilstätigkeit unter uns zu vollenden, durch sein ganzes irdisches Tun und Lehren und durch seinen Opfertod die Erlösungsgnade uns zu vermitteln und in Ewigkeit Prinzip aller Wahrheit und Gnade zu bleiben.[4]

Der philonische Logos hat mit dem Messias nichts zu schaffen. Der Alexandriner teilt allerdings vollauf die messianischen Hoffnungen und Erwartungen seiner Stammesgenossen, vorab die nationalpolitischen. Er schildert[5] in satten, glühenden Farben genau jenen Messias und jene messianischen Erwartungen, wie wir sie als rabbinisch-pharisäischen Messianismus kennen gelernt haben.[6] Dabei geschieht aber des Logos nicht mit einer Silbe Erwähnung; ja, „eine Verknüpfung dieser Logosidee mit dem Messiasgedanken vorzunehmen, ist Philo nicht in den Sinn gekommen".[7] Seine ganze Logosauffassung sträubte sich gegen den Messianismus. Wohl sucht Philo, wie wir früher sagten, seinen Logos mit

[1] 1. Joh. 1, 3 f.

[2] Den eingehenden Nachweis s. bei Th. Zahn, Einleitung in das Neue Test. II, Leipzig 1899, 539 f. sowie bei Joh. Weiß, Christus 83—86 und R. H. Strachan, Expositor, February 1910, 143. Man muß schon völlig farbenblind sein, um mit P. W. Schmiedel, Das vierte Evangelium 23 behaupten zu können, der einzige beachtenswerte menschliche Zug des johanneischen Jesusbildes sei das Wort: „Es weinte Jesus" am Grabe des Lazarus!

[3] Vgl. besonders das 1., 5., 7., 8., 9., 10. Kap. des Johannesevangeliums.

[4] Man vgl. den johanneischen Prolog, sowie als Ausführung zu demselben das gesamte Johannesevangelium. Dazu E. Krebs, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert, Freiburg i. Br. 1910.

[5] De praemiis et poenis 15 sqq., ed. Cohn und Wendland V, 355 sqq.; De execrationibus 8—9, ed. Cohn und Wendland V, 374 sqq.

[6] S. oben 156—165.

[7] Krüger, Dreieinigkeit und Gottmenschheit, Tübingen 1905, 100.

dem „Worte Gottes" und mit der „Weisheit" des Alten Testamentes zusammenzureimen, so daß man sicher erwartet, er müsse von da aus zu einem Messiaslogos gelangen. Allein er bringt die Begriffe Wortlogos („Wort Gottes") und Vernunftlogos („Weisheit Gottes"), die im großen Zusammenhang des Alten Testamentes sicher in die Linie der messianischen Vorherverkündigung gehören,[1] eben nur anhangsweise mit der Logostheorie in Verbindung und mit gänzlicher Verkennung ihres messianischen Charakters. Sein Logos ist überhaupt dem Alten Testamente nur angeklebt. Seinem Wesen und seiner Herkunft nach stammt er einzig aus der griechischen Philosophie; er ist identisch mit dem heraklitischen, platonischen und stoischen Logos als Weltseele, Weltidee, Weltvernunft.

Damit kann nun aber auch die Gottheit des Logos nicht bestehen. Der Logos hat im philonischen System überhaupt nur dann Sinn und Platz und ist nur deshalb fähig, seine Rolle als Weltbildner und Weltleiter zu spielen, wenn und weil er nichtgöttlichen Wesens ist. Das Wesen Gottes ist nach Philo das abstrakt Seiende, „eine über den Begriff der Persönlichkeit hinausführende Abstraktion . . . Bei dieser Fassung des absoluten Wesens ergab sich ein solcher Gegensatz zwischen der Gottheit und der Welt des endlichen und stofflichen Seins, daß der Gedanke eines unmittelbaren Kausalitätsverhältnisses unvollziehbar wurde. Der Realgrund der Welt wurde aus Gott herausgelegt und, soweit er nicht mit der dualistischen Voraussetzung einer ewigen Materie gegeben war, in dem Mittelwesen des Logos erkannt."[2] Der Logos ist die Scheidewand und das Bindeglied zwischen Gott und der Welt. Nicht mehr. Auch die Gleichsetzung des Logos mit dem „Worte", der „Weisheit" Gottes besagt nicht mehr. Im Gegenteil; Philo faßte gerade diese beiden alttestamentlichen Begriffe schlechterdings als Mittelwesen auf, die über der Welt und unter der Gottheit stehen.

Der johanneische Logos aber steht, wie wir reichlich nachgewiesen haben, nicht bloß allen Menschen, sondern auch allen Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen als schlechthin Höherer gegenüber. Er ist vor aller Welt und von Ewigkeit Gott von Natur: „Im Anfange war der Logos, und der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos."[3] Mit dieser denkbar schärfsten

[1] S. den gehaltvollen Art. „Logos" von Atzberger im Kirchen-Lexikon, 2. Aufl., VIII, 97—125.

[2] Grill, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums 172. S. oben S. 407—408.

[3] Joh. 1, 1. Sehr richtig führt J. Grill aus, daß diese johanneische Logoslehre aus dem entschiedenen Festhalten des Evangelisten an der Persönlichkeit Gottes sich ergab, wie der philonische Zwitterlogos aus der abstrakten Fassung der Gottesidee folgte: „Indem der Evangelist . . . an der Voraussetzung eines wirklichen, vollen Personenlebens Gottes, auch in Emp-

Antithese gegen die philonisch-griechische Logosspekulation hebt der erste johanneische Vers an, der darauf folgende Logosprolog führt diese Antithese weiter, und das ganze Johannesevangelium bringt sie zu allseitigem Abschluß. Nicht weniger scharf spitzt sich der Gegensatz zu im ersten Johannesbriefe und in der Apokalypse. Auch ein Gustav Krüger ist der Ansicht: „Für den Evangelisten ist Logos der Zentralbegriff, um das wiederzugeben, was ihm Jesus Christus, auf seinen göttlichen Gehalt gesehen, gewesen ist."[1]

Fassen wir die Hauptunterschiede zusammen, die den johanneischen Logos vom philonischen und damit vom hellenisch-philosophischen überhaupt trennen, so liegt es auf der Hand, daß ersterer unmöglich von letzterem abgeleitet werden kann.

Johannes verneint und bekämpft die hellenisch-philonischen und die damit verwandten christlich-gnostischen Logosideen dadurch, daß er gerade das, was von jenen Spekulationen als wesentliches Moment der Logoslehre angesehen wird, vom Logos Jesus Christus fernhält — den Logos als Mittelwesen, Weltbildner, Weltseele, den schattenhaften, abstrakten Vernunftlogos. Umgekehrt sagt Johannes von seinem Logos gerade das als wesentlich aus, was dem philonisch-gnostischen Logos fehlt: der Logos ist jene göttliche Persönlichkeit, welche, ewig und unerschaffen, der Urgrund aller Schöpfung und aller Gottesoffenbarung in der geschaffenen Welt und Menschheit ist, und welche in der Fülle der Zeit selbst Mensch ward, in Jesus Christus lebte und wirkte und die Erlösung der Menschheit vollbrachte.

Es geht somit nicht an, die Logos-Christologie des Johannes mit Pfleiderer als eine Verknüpfung der evangelischen Geschichte mit hellenisch-gnostischer Spekulation[2] oder mit H. Holtzmann

finden und Wollen, festhält, gelangt er zu einer Schlußfolge, die seinem Logos eine vom Wesen des philonischen Logos gründlich verschiedene Bedeutung verleiht. Ist Gott Persönlichkeit, so ist er nicht zu denken ohne Gegenstand seines Denkens und Wollens, seiner Erkenntnis und seiner Liebe. Ist er absolutes Wesen, so muß dieser Gegenstand mit ihm selbst gegeben sein und kann nicht erst als ein Äußeres hinzukommen. Soll aber das Objektive in Gott adäquater Gegenstand seiner rezeptiven und spontanen Tätigkeit sein, so muß es selbst ebensowohl den Charakter des Absoluten als des Persönlichen haben . . . Das eine absolute Wesen erscheint so als Subjekt-Objekt, aber nicht in logisch-abstraktem Sinne, sondern sozusagen polarisiert im realen Verhältnis von Person zu Person. Damit hat in der Tat die Gottesidee den höchstmöglichen Grad von Lebendigkeit erreicht, und der Logos ist über die Stufe des Mittelwesens hinausgehoben" (Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums 175). Damit hat der liberal-protestantische Tübinger Gelehrte zugleich angedeutet — die weitere Ausführung ist Sache der Dogmatik —, daß und warum die johanneische Logoslehre keinen Dualismus in die Gottheit hineinträgt, trotzdem sie eine Mehrheit von göttlichen Personen besagt.

[1] Dreieinigkeit und Gottmenschheit, Tübingen, Mohr 1905, 97.

[2] S. oben S. 405.

als einen „modifizierten Alexandrinismus“[1] zu bezeichnen, oder gar mit Ed. v. Hartmann zu behaupten, daß der johanneische Logos kurzweg übernommen sei „aus dem Allegorismus Philos und vor allem aus der wüsten Phantastik der Gnostiker“[2] und „daß alles, was Johannes über das Wesen des Logos vorbringt, auch von Philo nicht nur gesagt, sondern mit Nachdruck hervorgehoben ist.“[3] Eine solche Einschätzung der johanneischen Logoslehre widerspricht den fundamentalsten Daten des vierten Evangeliums und kann von ihren eigenen Verfechtern nicht konsequent aufrecht erhalten werden. Um von dem nicht ernst zu nehmenden Hartmannschen Zerrbild johanneischer Christologie zu schweigen, sieht sich selbst Pfleiderer, welcher den johanneischen Logos-Christus nicht nur bei Philo, sondern zum großen Staunen der gesamten Kritik auch im jüdischen und christlichen Gnostizismus, ja in griechischen, vorderasiatischen, babylonischen, ägyptischen Anschauungen wiederfindet,[4] schließlich doch wieder gezwungen, die durchgreifende, wesentliche Verschiedenheit des johanneischen Logos vom Logos aller genannten Spekulationen zuzugeben.[5] In einen Satz zusammengedrängt würde die ganze Weisheit Pfleiderers lauten: Johannes hat seine Logoslehre anderwärts geborgt, aber seine Logoslehre ist wesentlich das Gegenteil von der so geborgten!

Die bedeutendsten und besonnensten Gegner der Gottheit Jesu lehnen denn auch heute diese „kritische“ Erklärung der johanneischen Logoslehre entschieden ab. Julius Kaftan bemerkt: „Es handelt sich im Prolog um eine lose Anknüpfung an die hellenistische Weisheit, ohne daß dieser auf die Wiedergabe der christlichen Gedanken im Evangelium selbst ein größerer Einfluß eingeräumt wäre.“[6] „Im Sinn seines Verfassers ist das vierte Evangelium eine geistige Einheit . . . die Einrahmung durch den Hellenismus ein zufälliges zeitgeschichtliches Element.“[7]

Julius Grill spricht seine auf gründlichster Kenntnis der philonisch-hellenischen wie johanneischen Logoslehre beruhende Überzeugung in den Worten aus: „So auffallend das ganze Parallelverhältnis (zwischen Philo und Johannes) ist, so kann es doch schon einer oberflächlichen Betrachtung kaum entgehen, daß

[1] H. Holtzmann, Das Evangelium des Johannes, 2. Aufl., 45.
[2] v. Hartmann, Das Christentum des N. Test., 2. Aufl., 284.
[3] A. a. O. 282.
[4] Die Entstehung des Christentums 225 f. Über ähnliche veraltete und verfehlte Erklärungsversuche aus neuerer Zeit s. Grill a. a. O. 206. Dazu noch v. Hartmann a. a. O. 282.
[5] Pfleiderer a. a. O. 227.
[6] J. Kaftan, Das Verhältnis des evangelischen Glaubens zur Logoslehre, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, herausgegeben von Gottschick VII, 1897, 3.
[7] J. Kaftan, Jesus und Paulus, Tübingen, Mohr 1906, 64.

sich durchweg eine grundwesentliche Verschiedenheit der bei beiden Schriftstellern gegebenen Logosidee fühlbar macht."[1]

Der Dogmenhistoriker Harnack erklärt gleichfalls: „Die Verweisung auf Philo und den Hellenismus reicht hier (zur Erklärung der johanneischen Christologie) gar nicht aus, da sie nicht einmal eine Außenseite des Problems befriedigend erklärt. Nicht griechische Theologumena sind in der johanneischen Theologie wirksam gewesen — selbst der Logos hat mit dem philonischen wenig mehr als den Namen gemein . . . Der Prolog des Evangeliums knüpft an eine (den hellenischen Lesern) bekannte Größe, den Logos, an, bearbeitet ihn und gestaltet ihn um — falsche Christologien implizite bekämpfend —, um ihm Christus zu substituieren, resp. ihn als diesen Jesus Christus zu enthüllen."[2] In ähnlicher Weise hat sich schon der alte Weizsäcker über die „Beziehung der johanneischen und philonischen Logoslehre" geäußert: „Es ist ja nichts leichter, als die große Verschiedenheit beider Lehren zu zeigen, nachzuweisen, daß sie auf verschiedenen Grundanschauungen beruhen. Und ferne sei es in der Tat, die durch und durch ursprüngliche johanneische Bildung verkennen zu wollen . . . Man darf vielleicht noch weiter gehen und nicht bloß sagen, daß Johannes nicht den philonischen Logos angenommen, sondern daß seine Lehre sich geradezu gegensätzlich gegen ihn verhalte."[3]

Halten wir in der Tat dasjenige, was die johanneische Logoslehre mit der hellenisch-philonischen gemein hat, zusammen mit dem, was beide trennt, so dürften wir wohl folgendes als sicheres Resultat gelten lassen. Beiden gemeinsam ist einmal der Name Logos. Daß Johannes dieses Wort der zeitgenössischen Schul- und Populärphilosophie entnommen habe, ist damit noch nicht bewiesen. Vielmehr steht fest, daß er den Namen Logos für Jesus Christus in der Gemeinde schon vorfand. Derselbe war so bekannt und geläufig, daß der Evangelist ihn als gegeben einfach voraussetzt. Ob aber die Gemeinde den Logosnamen aus der griechisch-alexandrinischen Philosophie oder aus dem Alten Testamente oder aus beiden zugleich herübergenommen hat, muß dahingestellt bleiben.

Mit dem Worte hat Johannes zugleich den äußeren Rahmen oder die Schale für seine Logoslehre vorgefunden. Er übernahm sie nicht bloß deshalb, weil sie an sich sehr geeignet war, Bild und Kern aufzunehmen, sondern weil sie als gemeinverständlicher Ausgangspunkt für die christologische Katechese sich speziell

[1] Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums 139.

[2] Dogmengeschichte I, 3. Aufl., 93. Vgl. Harnack, Über das Verhältnis des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche II, 1892, 189—231.

[3] Weizsäcker, Die johanneische Logoslehre, in: Jahrbücher für deutsche Theologie VII, 1862, 708.

empfahl,[1] und weil der falschen Logoslehre nur dadurch beizukommen war, daß man ihr die wahre gegenüberstellte unter Beibehaltung der Logosform. Nachdem er sie von allen Schlacken, welche heidnische Philosophie, jüdische Theosophie und christlich-gnostische Spekulation darin zurückgelassen, gereinigt hatte, goß er in die Schale den reinen und überaus erhabenen Offenbarungsinhalt der christlichen Logoslehre und stellte in den von der Vorsehung bereiteten Rahmen das durch und durch urchristliche Bild des Gottmenschen Jesus Christus.

Wir sagen: das urchristliche Bild des Gottmenschen Jesus Christus. Denn sowenig die johanneische Christologie ihrem Wesen nach mit irgendeiner außerchristlichen Logosspekulation darf zusammengeschlossen werden, ebensowenig darf sie dem vorjohanneischen Jesusbilde der christlichen Kirche gegenübergestellt und als Neuerung des vierten Evangelisten bezeichnet werden.

Die moderne, bis zum Überdruß wiederholte Rede vom johanneischen Christus im Gegensatz zu demjenigen der älteren christlichen Schriftsteller, der Synoptiker nämlich und des Paulus, ist eine wirre und verwirrende Rede. Sie kann dahin verstanden werden und wird auch zumeist dahin mißverstanden, als habe es im ersten christlichen Jahrhundert drei wesentlich verschiedene Christusauffassungen gegeben in der Kirche, eine paulinische, eine synoptische und schließlich eine johanneische. Das entspricht aber durchaus nicht den geschichtlichen Tatsachen. Wohl lehnen sich Paulus, die Synoptiker und Johannes an drei eigenartige, parallele Katechesen und Überlieferungen des Lebens und der Worte Jesu an. Daraus ergeben sich notwendig auch drei formell verschiedene Darstellungen. Bei Johannes wird diese Formverschiedenheit noch größer deshalb, weil er nicht bloß überall als Augenzeuge sprechen kann, sondern sich den Anfängen der christlich-gnostischen Häresie gegenübergestellt sieht, welche in Anlehnung an die jüdisch-hellenische Logosspekulation die wahre Menschheit, Messianität und Gottheit Jesu leugneten. So sieht er sich veranlaßt und ist er auch als Augenzeuge befähigt, das Christusbild möglichst allseitig und entschieden herauszuarbeiten und speziell die Gottheit Jesu mehr thetisch und in der Form der wahren Gottessohnschaft und des Gottlogos darzustellen. Wir haben diese johanneische Eigenart ausdrücklich nachgewiesen.

Allein diese Eigenart ist rein äußerlich, und die daraus sich

[1] Der Logosbegriff muß der Gemeinde in seiner Anwendung auf Jesus geradesogut bekannt gewesen sein als der Logosname: „Die selbstverständliche Einführung gleich zum Eingang eines doch deutlich neue Bahnen einschlagenden Werkes zeigt dabei unverkennbar, daß der Evangelist bei seinen Lesern Vertrautheit gerade mit diesem Begriffe voraussetzen zu dürfen glaubte.“ Krüger, Dreieinigkeit und Gottmenschheit 97.

ergebenden Verschiedenheiten von der paulinischen und synoptischen Christologie sind durchaus unwesentlich und berühren nicht die Sache selbst. Nehmen wir den johanneischen Rahmen des Christusbildes und die johanneische, beziehungsweise zeitgeschichtliche Schale der Logoslehre hinweg, so steht Jesus Christus im vierten Evangelium vor uns als jener göttliche Herr und Meister, welcher vom Throne seines himmlischen Vaters niedersteigt auf diese Erde, Mensch wird, für uns Menschen lebt und lehrt und stirbt, um als Messias die ganze Welt zu erlösen. Wir können uns zum Beweise dieser Wesenseinheit der johanneischen Christologie mit der synoptischen und paulinischen auf die ganze vorstehende Untersuchung berufen und mit dem Hinweise darauf schließen, daß auch die gegnerische Kritik es nicht fertig bringt, das liberale Dogma von einem christologischen Gegensatz zwischen dem Evangelium des Johannes, der Synoptiker und des Paulus festzuhalten.

Mit Rücksicht auf das christologische Verhältnis des vierten Evangeliums zu den Synoptikern glaubt Adolf Harnack den Johannes einen „verklärten Matthäus" nennen zu dürfen.[1] „Doch kann man ihn ebensowohl auch einen verklärten Markus und Lukas nennen; denn mit jenem stimmt er in der dominierenden Absicht überein, die Gottessohnschaft Jesu ans Licht zu stellen."[2] Dieser aber „nähert sich in der Christologie dem Typus der Auffassung bei Johannes".[3] Harnacks Berliner Kollege Pfleiderer spricht sich entschiedener dahin aus: „Es muß anerkannt werden, daß unsere sämtlichen Evangelien prinzipiell auf gleichem Standpunkt stehen und der Unterschied zwischen Markus und den beiden anderen Synoptikern und dem Johannes nur ein relativer Gradunterschied zwischen den verschiedenen Schichten der theologischen Reflexion und des kirchlichen Bewußtseins ist."[4] Bousset bestätigt diese Einschätzung, indem er schreibt: „Mit Recht hat man hervorgehoben, daß in dieser Hinsicht (betreff der Lehre von der Gottheit Jesu) unsere drei Evangelisten nur dem Grade nach verschieden seien von dem vierten."[5] Edmund Stapfer geht noch weiter: „Der Christus des vierten Evangeliums reicht in keiner Hinsicht über denjenigen hinaus, den uns die Synoptiker ahnen lassen. Er hilft uns letzteren verstehen."[6] Albert Kalthoff bemerkt: „Der synoptische Christus ... steht einer wirklich menschlichen Auffassung des Christentums

[1] Lukas der Arzt 119 Anmerk.
[2] A. a. O. [3] A. a. O. 158.
[4] Das Christentum I, 2. Aufl., 666. Vgl. dazu Pfleiderer, Entstehung des Christentums 186.
[5] Was wissen wir von Jesus? Halle 1904, 30 f.
[6] „Le Christ du 4me Evangile ne dépasse en rien celui que les Synoptiques nous font deviner. Il nous aide à l'apercevoir." Jésus-Christ pendant son ministère 1897, 326.

nicht um ein Haar näher als der Christus des vierten Evangeliums."[1]

Diese gut liberalen bis ultraradikalen Geständnisse decken sich mithin mit denjenigen des Berner Vermittlungstheologen Fritz Barth und des protestantisch-orthodoxen Wiener Professors Johannes Kunze: „Wir haben nicht das Recht, diesen johanneischen Beitrag (zur Christologie) zurückzuweisen; denn mögen auch die Begriffe im vierten Evangelium gefestigter und abgeklärter sein . . ., so ist doch sein Christusbild wesentlich dasselbe."[2] „Wohl bestehen Verschiedenheiten zwischen den drei synoptischen Evangelien und dem johanneischen, aber wenn man sie nicht künstlich übertreibt, wenn man nicht den johanneischen Christus in die Wolkennebel hinaufhebt und den synoptischen in den Staub der Erde herabzieht, da ist noch immer für das religiöse Empfinden nur ein Christus und kein Wesensunterschied zwischen beiden Bildern."[3] Dasselbe ist zu sagen über das Verhältnis des johanneischen Christusbildes zum pauliniſchen. „Jesus Christus, der Sohn Gottes, der Erlöser der Welt, ist für Paulus wie Johannes Kern und Stern des Christentums."[4] Ja, die pauliniſche Christologie ist der johanneischen noch enger verwandt als die der Synoptiker. Sie ist nicht bloß inhaltlich mit ihr identisch, sondern steht ihr auch formell sehr nahe. Im Grunde genommen tritt uns die Logoslehre des vierten Evangelisten in allen Hauptpunkten bereits bei Paulus entgegen, wiewohl der Völkerlehrer den Ausdruck Logos nicht gebraucht. Anton Seitz hat das in tiefgründiger Weise allseitig dargetan.[5] Es wird übrigens auch von der gegnerischen Kritik zugestanden. Schon Ernst Renan hat darauf aufmerksam gemacht, daß Paulus „eine Theorie aufgestellt hat über Christus, welche mit der Logoslehre durchaus analog ist und die später ihre endgültige Form fand in den dem Johannes zugeschriebenen Schriften".[6] Nach Harnack war die Zentralidee vom Logos-Christus „vorbereitet, ja gefordert durch die messianischen Spekulationen, wie sie der Apostel Paulus und andere alte Lehrer dargeboten hatten".[7] Johannes Weiß hat „die Grundzüge der Logos-Christologie bereits bei Paulus gefunden", so zwar, daß ihm „die nachpauliniſche Lehre nicht viel Neues mehr sagen kann".[8] Die johanneische „Logosidee, mit der der Prolog einsetzt . . . knüpft zweifellos an die schon bei

[1] Das Christusproblem 21.
[2] Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu, Gütersloh 1907, 266.
[3] Kunze, Die ewige Gottheit Jesu Christi, Leipzig 1904, 22.
[4] Paul Wernle, Die Anfänge unserer Religion, 2. Aufl., Tübingen, Mohr 1904, 447.
[5] Das Evangelium vom Gottessohn, Freiburg, Herder 1908, 487—527.
[6] L'Antéchrist 1873, 76.
[7] Das Wesen des Christentums 127.
[8] Christus 1909, 65; vgl. 43—65.

Paulus vorhandene Zusammenstellung Logos-Christus an".[1] „Dieser paulinische Christus," meint Krüger, „ist ein göttlich präexistierendes Wesen . . . Das göttliche Wesen, von dem er (Paulus) redet, nennt er freilich noch nicht Logos; aber wenn auch das Wort fehlt, so ist doch die Sache da."[2] „Was Paulus mit steigender Bestimmtheit gesagt, nur ohne das Wort Logos zu gebrauchen, das spricht hier (im Prolog) der vierte Evangelist . . . aus," fügt P. W. Schmiedel bei.[3]

Ist nun die johanneische Christologie nur in bezug auf die Form, das Wie der Darstellung von derjenigen des Paulus und der Synoptiker verschieden, indes sie wesentlich, sachlich dasselbe von Jesus aussagt, was die früheren Schriftsteller des Neuen Testamentes von ihm berichten, so folgt daraus noch ein weiteres: die johanneische Christologie ist sachlich und wesentlich eins mit der ganzen urchristlichen Predigt und Überlieferung, genau so, wie wir das festgestellt haben bezüglich der synoptischen und paulinischen Christologie. Übereinstimmung mit der urchristlichen Lehre ist denn auch für Johannes der oberste, vom Evangelisten selbst geprägte Grundsatz aller Aussagen über Jesus: „Jeder, welcher leugnet den Sohn, hat auch den Vater nicht; wer den Sohn bekennt, hat auch den Vater. Was ihr gehört habt von Anfang an, das bleibe in euch. Wenn in euch bleiben wird, was ihr von Anfang gehört habt, werdet auch ihr im Sohne und im Vater bleiben."[4] Und die Altschüler beteuern wirklich, daß das Evangelium ihres Meisters genau der Urlehre entspreche: „Das ist jener Jünger, welcher Zeugnis gibt von diesem und dies (Evangelium) geschrieben hat. Und wir wissen, daß sein Zeugnis auf Wahrheit beruht."[5]

Die Kritik muß dieses Urteil über die Ursprünglichkeit der johanneischen Christuslehre unterschreiben, selbst wenn sie die johanneischen Schriften dem Apostel nicht zuerkennen wollte. Der Berliner Vermittlungstheologe Julius Kaftan faßt seine diesbezügliche Überzeugung in die Worte: „Jesus und Paulus sind die beiden ersten Glieder in der geschichtlichen Reihe, in der sich das Werden unserer Religion darstellt. Als drittes schließt sich daran das vierte Evangelium mit den dazu gehörigen Briefen an — die johanneische Theologie. Zwischen Jesus und Paulus bildet die urchristliche Verkündigung, die Paulus schon vorfand, den Übergang . . . So schließt sich Johannes als dritter in der Reihe an Jesus und Paulus an. Und diese Reihe ist eine gerade Linie. Die Veränderung der Richtung liegt nicht in der Substanz des vierten Evangeliums, sondern in seiner zeitgeschicht-

[1] A. a. O. 87.
[2] Dreieinigkeit und Gottmenschheit 86.
[3] Das vierte Evangelium 1906, 118; vgl. 112 f.
[4] 1. Joh. 2, 23 f. [5] Joh. 21, 24.

lich bedingten hellenischen Umrahmung . . . Was seinen Hauptinhalt ausmacht, . . . ist es die Fortsetzung der Linie, die von Jesus zu Paulus führt."[1]

Damit ist schließlich gegeben, daß die johanneische Christologie — wiederum nicht der Logosform ihrer Darstellung, sondern ihrem Wesen und Inhalt nach — eins ist mit dem Selbstbewußtsein und der Selbstoffenbarung Jesu, genau so, wie wir das betreff des paulinischen, synoptischen, überhaupt urchristlichen Jesusbildes dargetan haben. Ja, der vierte Evangelist beruft sich nicht bloß auf diese Identität; er kann mit mehr Recht als jeder andere kanonische Schriftsteller sich dafür auf sein historisches Erlebnis, auf sein Augen- und Ohrenzeugnis berufen: „Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unseren Augen, was wir geschaut und unsere Hände berührt haben von dem Logos des Lebens — und das Leben ist offenbar geworden, und wir haben gesehen und bezeugen und verkünden euch das Leben, das ewige, welches beim Vater war und uns erschienen ist — was wir gesehen haben und gehört, verkünden wir euch, damit auch ihr Gemeinschaft habet mit uns und unsere Gemeinschaft sei mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesus Christus."[2]

[1] Jesus und Paulus, Tübingen, Mohr 1906, 63. 67.
[2] 1. Joh. 1, 1—3; vgl. Joh. 19, 35; 1. Joh. 5, 20.

Schluß.

Wir stehen am Schlusse unserer Untersuchungen über das Bewußtsein Jesu. Die Ergebnisse, zu denen wir anhand strengster historisch-kritischer Prüfung der einschlägigen Quellen gelangt sind, widersprechen durchwegs den Ansichten der modernsten ungläubigen Jesus-Forschung.

Von religionsphilosophischen und religionsgeschichtlichen Erwägungen des Evolutionismus ausgehend, erklärt die liberale Schule, Jesus selbst sei nicht mehr gewesen und habe auch nicht mehr sein wollen als ein von Natur hochbegabter, zur religiösen Weitererziehung des Menschengeschlechtes bestimmter Mensch. Höchstens habe er, im Bewußtsein seiner genialen Veranlagung und sittlichen Lebensführung, die jüdischen Zeitideen von einem künftigen theokratischen Reichsgründer, vulgo Messias oder Gottessohn geheißen, auf sich selbst angewendet. Von einem Messiasbewußtsein und Gottessohnbewußtsein, wie das Christentum dieselben von Jesus aussagt, habe Jesus auch nicht eine Ahnung gehabt.

Daß und wie man ihn später dennoch zum Gottmessias stempeln konnte, sei im Grunde leicht erklärlich und lasse sich aus den Evangelien und übrigen urchristlichen Schriften zwischen den Zeilen herauslesen. Den Anfang der Umbildung des Menschen Jesus zum Gottmenschen mache das Bekenntnis der Jünger zu der Messianität ihres Meisters. „Indem Paulus und die ersten Jünger den Menschen Jesus für den Christus (Messias) erklärten, schrieben sie nun auch alles, was das Judentum seither von diesem geglaubt und erwartet hatte, Jesu zu. Und eine Glorie von Glaubensaussagen schlang sich so rasch um den jungen Zimmermann und Bauer aus Nazareth, daß bald seine schlichte und doch so gewaltige Gestalt von dieser Zauberwolke fast ganz verschwand."[1] „Von dem Tage an, wo glühende Begeisterung das Wort wagte: Du bist der Messias! entsprang eine hohe Flutwelle des Glaubens an und über diesen Jesus von Nazareth, die nicht eher zur Ruhe kam, als bis ihn das Bekenntnis: Mein Herr und mein Gott! zum Throne Gottes selbst emporgetragen hatte."[2] „Ein tiefer Graben trennt nicht bloß . . . die Johannesschriftstellerei von der synoptischen, sondern nicht minder die syn-

[1] Weinel, Paulus. Der Mensch und sein Werk, Tübingen, Mohr 1904, 244.

[2] Weinel, Jesus im 19. Jahrhundert, Tübingen, Mohr 1907, 108.

optische Geschichte Jesu von der wirklichen . . . Das Jesusbild unserer Evangelien ist durchweg von einem Firnis überzogen, der stellenweise von dem Ursprünglichen gar nichts mehr durchscheinen läßt."[1]

Wir haben Schritt für Schritt die Unrichtigkeit dieser vorgeblichen Evolution der Christologie und die Geschichtlichkeit des messianischen und göttlichen Selbstbewußtseins Jesu dargetan. Zwei Hauptpunkte drängten sich uns überall auf und müssen hier abschließend nochmals hervorgehoben werden.

Erstens. Es bestehen keine „tiefen Gräben" zwischen der Christologie der früheren und derjenigen der späteren Generationen und Quellenschriften des Urchristentums. Verschieden ist wohl bei den einzelnen Schriftstellern des Neuen Testaments die Form und die Energie des Ausdruckes und der Darstellung, in welchen das Jesusbild ausgeprägt wird. Bei allen jedoch, bei Paulus wie beim Verfasser der Apostelgeschichte, bei den Synoptikern wie bei Johannes fanden wir das unbedingte Bekenntnis, daß Jesus der Erlösermessias und wesenhafte Gottessohn sei. Dieser Überzeugung können sich die einsichtigeren Forscher der verschiedensten Richtungen heutzutage nicht mehr verschließen.

Der protestantisch-konservative Professor Karl Müller schreibt: „Nirgend im Neuen Testament findet sich eine Spur davon, daß Leute, die überhaupt an Jesus glaubten, ihn praktisch anders eingeschätzt hätten denn als den Messias Gottes, den man anruft wie Gott selbst und dem man sich als dem göttlichen Herrn unterwirft."[2] Genau so äußert sich der Rostocker Theologe Richard H. Grützmacher: „Das einstimmige Resultat der modernen wie der kirchlichen Interpretation des Neuen Testamentes, zu dem sich auch in weitgehendem Maße der jüngere Liberalismus gesellt, am Beginn des 20. Jahrhunderts ist dieses, daß die Kirchenlehre vom Gottmenschen Christus sich mit vollem Recht auf das Neue Testament in seinem ganzen Umfang berufen kann und seinen Inhalt nur formal weiter entwickelt hat."[3]

Adolf Harnack läßt sich wenigstens zu dem Bekenntnisse herbei: „Es ist schon in den ersten zwei Menschenaltern (also nicht erst seit Erscheinen des Johannesevangeliums!) alles von Jesus Christus ausgesagt worden, was Menschen überhaupt zu sagen vermögen."[4] Noch bestimmter betont Harnacks Kollege und Gesinnungsgenosse Johannes Weiß: „Eine allmähliche Entwicklung

[1] Jülicher, Neue Linien in der Kritik der evangelischen Überlieferung, Gießen, Töpelmann 1906, 70 f.
[2] Unser Herr, Gr.-Lichterfelde-Berlin 1906, 10 f.
[3] Ist das liberale Jesusbild modern? Gr.-Lichterfelde-Berlin 1907, 30.
[4] Wesen des Christentums 97.

(der Christologie im Urchristentum) ist kaum zu beobachten."[1] „Das Urchristentum ist — mindestens zu einem Teile — Christus-Religion, d. h. im Mittelpunkt steht das innige Glaubensverhältnis zum erhöhten Christus . . . Ich mache keinen Hehl daraus, daß ich mit der Mehrheit der neuen Theologen mich zu der (gegenteiligen) Anschauung bekenne, und daß ich hoffe, diese werde allmählich in unserer Kirche zur Herrschaft kommen. Aber als Historiker muß ich sagen, daß sie sich von der herrschenden urchristlichen Anschauung weit entfernt."[2]

Der ultraradikale Bremer Pastor Albert Kalthoff faßt dieselbe Überzeugung in die Worte zusammen: „Der Christus, von dem die altchristlichen Schriften reden, ist durchwegs nicht ein Mensch, sondern mindestens ein Übermensch, ja mehr als das, ein Gottessohn, ein Gottmensch. Von dem kirchlichen Gottmenschen führt eine gerade Linie rückwärts durch die Episteln und Evangelien des Neuen Testamentes bis zur Danielapokalypse, in der die kirchliche Ausprägung des Christusbildes ihren Anfang genommen. Aber auf jedem einzelnen Punkte dieser Linie trägt der Christus auch übermenschliche Züge, nie und nirgends ist er das, was die kritische Theologie aus ihm hat machen wollen."[3]

Die wunderliche Rede von der allmählichen Entwicklung des Menschen Jesus zum Gottmenschen und Gottmessias Christus im Verlaufe des ersten Jahrhunderts, das Aufwerfen von Gräben zwischen der urchristlichen, paulinischen, synoptischen und johanneischen Christologie ist also Sache eines sehr voraussetzungsvollen und phantasiereichen Dilettantismus. Es gibt, um das nochmals zu wiederholen, eine formelle Verschiedenheit in der Art und Weise, wie die einzelnen urkirchlichen Schriftsteller das Bekenntnis zur Messianität und Gottheit Jesu aussprachen und darstellten. Eine materielle, sachliche Verschiedenheit zwischen dem Christusbild der ersten, zweiten und dritten Generation gibt es nicht. Von der Auferstehungsgemeinde bis zur Johannesgemeinde erblickten und bekannten die Christen im Heilande einmütig den Erlösermessias und wahren Gottessohn.

Zweitens. Dieses Bekenntnis des gesamten Urchristentums ist nicht das Resultat gläubiger Übermalung, sondern geht auf das messianische und göttliche Bewußtsein und Bekenntnis Jesu selbst zurück.

Die Behauptung, das Jesusbild sei nach und nach durch den Glauben übermalt und mit dem Firnis gottmenschlicher und gottmessianischer Züge übertüncht worden, wäre nur dann ernst zu nehmen, wenn sich einzelne Schichten solcher legendenhafter Aus-

[1] Joh. Weiß, Christus, Tübingen, Mohr 1909, 4.
[2] Joh. Weiß, Paulus und Jesus, Berlin, Reuther & Reichard, 1904, 4 f.
[3] Die Entstehung des Christentums, Jena und Leipzig, Diederichs 1904, 9.

staffierungen auch nachweisen ließen. Das ist nun aber keineswegs der Fall. Aus dem ganzen Neuen Testamente schaut nur ein Jesusbild heraus, wie wir soeben gesehen haben — das Bild des Gottmenschen und Gottmessias. Dasselbe tritt gleich fertig vor uns, ohne den leisesten Anflug einer allmählichen Entwicklung vom Menschlichmessianischen zum Gottmessianischen und Gottmenschlichen. Es muß demnach die wesentlich treue Wiedergabe des geschichtlichen Urbildes sein.

Das versichern denn auch in der Tat alle neutestamentlichen Schriftsteller. Was sie nach dem Tode Jesu von der Messianität und Gottheit ihres Meisters berichten, leiten sie durchaus nicht aus dem Glauben der zeitgenössischen Gemeinde ab; nein, sie sind sich bewußt, daß sie nur Zeugnis ablegen für das messianische und gottmenschliche Selbstbewußtsein, das Jesus während seines irdischen Lebens geoffenbart. Diesen Sachverhalt konnten wir bei den Verfassern der Apostelgeschichte und der synoptischen Evangelien wie bei Paulus und Johannes deutlich nachweisen. Nicht nur. Auch die unmittelbaren Selbstaussagen und Selbsturkundungen Jesu über seine Messianität und Gottheit sprachen ebenso laut und unzweideutig aus den paulinischen, synoptischen und johanneischen Schriften heraus.

Und hätten wir selbst diese geschriebenen Nachrichten nicht, so würde das ungeschriebene Zeugnis der gesamten Urchristenheit uns zweifellos sagen, daß Christus sich als Messias und Gott verkündet habe. Selbst Harnack legt darauf entscheidendes Gewicht: „Außer den vier geschriebenen Evangelien besitzen wir noch ein fünftes, ungeschriebenes, und es spricht in mancher Hinsicht deutlicher und eindrucksvoller als die vier anderen — ich meine das Gesamtzeugnis der christlichen Urgemeinde. Aus ihm können wir entnehmen, was der durchschlagende Eindruck dieser Person gewesen ist und in welcher Richtung seine Jünger sein Wort und Selbstzeugnis verstanden haben."[1]

Wenn die liberale Kritik leichten Sinnes versichert, nur und gerade nur die übernatürliche Seite der urkirchlichen Christologie sei nicht als Widerhall des Wortes und Selbstzeugnisses Jesu anzusehen, so ist nicht die objektive Geschichtsforschung, sondern ein stiller Wunsch der Vater dieses Gedankens. Für die subjektive entwicklungsgeschichtliche Kritik, an deren Basis die Leugnung alles Übernatürlichen steht, darf Jesus nicht der Erlöser und Gottmensch sein; er muß sich als bloßer Mensch aus der ihn umgebenden Menschheit herausgearbeitet haben. Alles Übermenschliche und Übernatürliche, was von ihm ausgesagt wird, kann erst nachträgliche Zutat und Glaubenserfindung sein. Diejenigen Bücher und Stellen des Neuen Testamentes, welche das Gegenteil besagen, müssen demnach ebenso später hinzugekommen sein oder jedenfalls

[1] Das Christentum und die Geschichte, 5. Aufl., Leipzig, Hinrichs 1904, 16; wiederabgedruckt in Harnacks Reden und Aufsätzen II, Gießen 1906, 16.

als legendenhafte Glaubensäußerung angeschaut werden. Bleibt auch so noch ein Rest von übernatürlichen Aussagen über Jesu Person und Leben, so wird auch dieser Rest entweder weggeleugnet oder umgedeutet, bis alles zu dem selbstentworfenen, gewalttätig karikierten Jesusbilde paßt.

So und nur so bringt man es fertig, das Bewußtsein Jesu und die christlichen Urberichte über den Messias und Gottessohn Jesu evolutionistisch, „religionsgeschichtlich" zu deuten. Während die freisinnige Kritik vorgibt, den historischen Christus gefunden und der Welt gebracht zu haben, hat sie tatsächlich ihren modernen Christus im Gegensatz zur wirklichen Geschichte konstruiert.

Aber auch im Gegensatz zu jeder Psychologie. Das ist womöglich noch schlimmer. Die evolutionistische Religionsgeschichte versteift sich ja eben darauf, daß der Mensch Jesus im psychologischen Erlebnis der Jünger und der Urkirche zum himmlischen Christus, zum Gottmenschen und Gottmessias umgewandelt worden sei. Damit macht sie sich natürlich anheischig, die Verbindungslinien aufzuzeigen, welche von der rein menschlichen Selbsturkundung Jesu hinüberführen sollen zu dem gottmenschlichen und gottmessianischen Christusbilde der Jünger und Urchristen. Allein diese unermeßliche Kluft überbrückt man nur mit ungebundener Phantasie, nicht mit psychologischer Gesetzmäßigkeit.

In der Tat, wie ist es möglich, daß der „junge Handwerker und Bauer von Nazareth", als welchen die liberale Forschung Jesus schildert, kurz nach seinem Tode zu jenem himmlischen Christus, zum welterlösenden Messias und wahren Gottessohn erhöht werden konnte im Jüngerkreise? Wie ist es erklärbar, daß dieselben Männer, die noch kurz zuvor mit ihm gegessen und getrunken und durch jahrelangen Verkehr sich von seiner bloßen Menschlichkeit überzeugt hatten, ihn jetzt für einen Übermenschen, für den präexistenten und wesenhaften Gottessohn halten konnten? Wie ist es denkbar, daß die christustreuen Israeliten, denen jede Vergötterung der Kreatur ein Greuel war, zu dem Jesus ihre Hände falteten, den sie immer nur zum Vater hatten beten hören, daß sie denjenigen anbeteten, den sie als Menschen hatten leben und sterben sehen? Wie kommt es, daß alle Christen der Urzeit, die Altjünger wie die Synoptiker, Paulus wie Johannes diese blasphemische Vergötterung eines Menschenwesens guthießen und mitmachten, und daß sich in der ganzen ersten Kirche auch nicht ein Laut von Einsprache und Rüge dagegen erhob? Wie ist es, um mit Kalthoff zu reden, psychologisch vorstellbar, daß ein „protestantisch-liberaler" Jesus ins Grab gelegt wurde und ein „katholischer" Christus auferstand?[1]

„Dieses religionsgeschichtliche Problem," sagt Grützmacher

[1] Kalthoff, Das Christus-Problem, 2. Aufl., 26.

mit Recht, „hat die liberale Theologie noch nicht einmal in seinem Vorhandensein begriffen, geschweige denn zu lösen versucht.“[1] Es ist ja das gerade Gegenteil von allmählicher Evolution, „in nicht ganz einem Jahrzehnt — denn weiter ist die Entstehung der Gemeindedogmatik um Pauli willen nicht vom Tode Jesu abzurücken — einen Menschen, über den man noch ganz genau orientiert war, in die Reihe der Götter zu stellen und ihm alles nur denkbare Flitterwerk orientalischer Mythologie umzuhängen.“[2] Wie kann es denn der Entwicklungstheorie nur einfallen, sich so tief ins eigene Fleisch zu schneiden durch Annahme einer so unpsychologischen, sprunghaften Hypothese?

Die liberale Evolutionskritik weiß auf solche Fragen höchstens die verständnisinnige Antwort: Die so überaus rasche Übermalung des Menschen Jesus zum Gottmenschen Christus habe sich vollzogen infolge des gewaltigen Eindruckes, den Jesus während seines Lebens auf die Jünger gemacht, sowie infolge der Auferstehungsvisionen, welche sie nach seinem Tode zu erleben vermeinten. Das heißt aber das Sprungrätsel nicht lösen, sondern nur zurückschieben. Eben darum handelt es sich ja, wie die Jünger nach dem schmählichen Tode ihres Meisters ihn als auferstandenen Herrn und Messias erleben und anbeten konnten, wenn er nicht vorher einen gottmessianischen Eindruck auf sie gemacht hätte, solange er unter ihnen weilte? „Denn es ist zwar,“ wie selbst der liberale W. Bousset bemerkt, „begreiflich, wie die ersten Jünger Jesu, denen durch Tod und Grab Jesu alle ihre Hoffnungen zertrümmert und alle ihre Anschauungen vom Messiastum Jesu zerstört waren, unter dem Eindruck ihrer Erfahrungen von dem auferstandenen Jesus zu dem Glauben zurückkehrten, daß Jesus der Messias sei, wenn sie diesen früher auf Grund der Aussagen und des Verhaltens Jesu gewonnen hatten. Es bliebe aber völlig unerklärlich, wie dieser Glaube nach dem Zusammenbruch bei seinen Jüngern neu entstehen konnte, man müßte denn annehmen, daß jene wunderbaren Erfahrungen der Ostertage in rein magischer Weise und ohne alle psychologische Vermittlung in ihrer Seele etwas absolut Neues lebendig gemacht haben. Das aber wird man gerade vom Standpunkt streng (evolutions-)geschichtlicher Anschauung nicht annehmen können.“[3]

Der bloße Versuch schon, die Entstehung des Jüngerglaubens an den Gottmessias durch diese psychologische Ungeheuerlichkeit erklären und damit ein Rätsel durch ein anderes Rätsel lösen zu wollen, ist ein Schlag ins Angesicht der eigenen Evolutionstheorie und ein deutliches Geständnis, daß die ungläubige Religions-

[1] Ist das liberale Jesusbild modern? 39.
[2] Grützmacher a. a. O. 40.
[3] W. Bousset, Jesus, 3. Aufl., Tübingen, Mohr 1907, 77.

geschichte und Religionspsychologie hier am Ende ihrer Kunst angelangt ist.

Es gibt nur eine wahrhaft religionsgeschichtliche und religions-psychologische Lösung des obwaltenden Problems: die Herleitung des gottmessianischen Jüngerglaubens aus der gottmessianischen Selbstoffenbarung ihres Meisters. Will die gegnerische Wissenschaft, sie, die „streng geschichtliche und streng psychologische Kritik", mit ihren Grundsätzen Ernst machen, dann muß sie noch entschiedener als wir positive Christen verlangen, daß man vom Glauben der Urjünger und der Urkirche zurückschließe auf das gottmessianische Selbstbewußtsein Jesu Christi. Sie muß notgezwungen in diesem Sinne bekennen, daß „Jesus in seinem Leben das Samenkorn gelegt hat, das einzige, aus dem nach seinem Tode das Christentum emporgesprossen ist",[1] daß das christologische Dogma im Vollumfang des Wortes „seine Wurzel in der Predigt und in der Lehrtätigkeit Christi hat"[2] und daß „insofern der Christus-Glaube der Gemeinde . . . in letzter Linie eine Wirkung der sieghaften und auch im Tode ungebrochenen Glaubensüberzeugung Jesu selbst gewesen ist".[3]

So führen auch die verzweifeltsten Anstrengungen, welche der moderne Unglaube macht, um das messianische und göttliche Bewußtsein Jesu zu leugnen, unwiderstehlich zurück zur Überzeugung, daß Jesus selbst sich als Erlösermessias und wahren Gottessohn gewußt und geoffenbart hat.

---

[1] Jülicher, Paulus und Jesus, Tübingen, Mohr 1907, 69.
[2] Loisy, L'Evangile et l'Eglise, Paris 1902, 164.
[3] Joh. Weiß, Paulus und Jesus, Berlin, Reuther & Reichard 1909, 9.

Autorenverzeichnis.

Aall 406. 409
Abbott 93
Ammon 29
Anaxagoras 406
Andersen 189
Andrews H. F. 335
Aristides 21. 52
Asqwith E. H. 29
Atzberger 412
Augustinus 63

Bacon B. W. 29
Bade 150
Baldensperger W. 136. 168. 175. 177. 224. 300
Ballard F. 363
Bardenhewer Otto 19. 33. 35. 48. 51. 52. 66. 378
Barth Fritz 28. 89. 224. 255. 286. 298. 418
Bartmann B. 222
Basilides 34
Batiffol 48. 66. 105
Bauer Bruno 7. 26. 28. 77. 78. 79. 81. 126
Bauer Walter 31
Baur Ferdinand Christian 26. 27. 28. 76. 77. 81. 108. 116. 117. 126. 130. 194. 334. 358. 364
Becker 29. 150
Beer G. 166
Belser Johannes 19. 23. 47. 66. 105. 281. 306. 325. 335. 397
Bensly 166
Bertling 29
Beth K. 80
Beyschlag Willibald 205. 210. 212. 213. 214. 215. 216. 221. 222. 224. 225. 226. 229. 230. 247. 357
Blaß F. 334. 335
Boese 49. 51. 54. 111
Böhl 150
Bolliger 127. 191
Bonkamp B. 90. 105
Boor C. de 110
Bornemann 80. 224
Bousset Wilhelm 44. 79. 81. 83. 84. 93. 115. 117. 130 f. 156. 158. 161. 168. 177. 205. 217. 220. 221. 224. 249. 253. 255. 272. 292. 309. 331. 344. 386. 426
Brandt Wilhelm 135. 285. 313
Bretschneider 28
Brückner 28. 358
Bruins A. 126
Büchsel F. 399
Buber 156
Bugge Chr. A. 299
Burnouf Emile 78

Caillard 150
Calmes Th. 66
Cary G. L. 126
Cassiodor 44
Castellain A. 372
Causse A. 176
Celsus 17. 39. 40. 68
Chamberlain Houston Stewart 4. 7. 10. 11. 75 f. 249
Chapuis 176
Charles 166
Cheyne T. K. 376
Chwolson 80
Ciasca 36
Clemen Karl 342. 358
Clemens von Alexandrien 35. 46. 56. 59. 60. 66
Clemens von Rom 21. 48. 327
Colani 175
Cornely 23. 54. 66. 105
Credner 334

Daab Friedrich 3
Dähne 409
Dalman Gustaf 135. 136. 165. 175. 235 f. 239. 263. 274 f. 283 f. 290. 291. 299. 300. 301. 305. 308. 309. 310. 312. 313. 329. 387. 390
Danko 105
Dausch 66
Deißmann Adolf 89. 123. 130. 233. 238. 328. 329
Delbrück C. 80
Delff 29
Delitzsch Franz 17. 158
Denner J. 81
Derambure 136
De Wette 27. 334
Dobschütz v. 29
Döllinger 160. 409
Drescher Rich. 357
Drews Arthur 4. 6. 8 f. 79 f.
Drummond 29. 409
Dunkmann K. 80
Duchesne L. 37
Durand P. A. 377

Eckermann 3
Edersheim Alfred 157
Ehrhard 19. 48
Ephräm 36
Epiktet 328
Epiphanius 35. 37. 395
Ermoni 399
Erwand 58
Eusebius 17. 18. 33. 37. 46. 50. 51. 52. 58. 60. 65. 66. 103. 110. 331
Ewald Paul 27. 28

Feder Alfred L. 54
Feine Paul 194. 340. 358. 369. 373
Felder H. 124. 163
Feldmann 152
Felten J. 157

Fiebig Paul 135. 279. 299
Fillion L. Cl. 66. 80. 281
Flavius Philostratus 39
Flemming J. 166
Fonck Leopold 66
Förster Fr. W. 79 f.
Fouard C. 46. 66. 245
Frenssen Gust. 6. 363
Frey 29
Friedrich Philipp 137
Fries 29
Fritzsche 166 f.
Frommel O. 123
Funke Rich. E. 366
Funk F. X. 48. 51. 58. 63
Furrer Konrad 93. 205. 224. 228. 230. 231 f.

Gebhardt Oskar v. 163
Geffken Joh. 166. 269
Geß 28
Gfrörer 409
Giffert Mc. 358
Godet F. 28. 245
Goethe Ottilie v. 3
Goethe Wolfgang v. 3
Goussen H. 36
Gregory C. R. 29. 41
Greßmann Hugo 168
Grill Julius 295. 296. 303. 343. 401. 404. 408. 409. 410. 412 f. 414 f.
Grimm Joseph 90. 403
Großmann 409
Grützmacher Georg 80
Grützmacher Richard H. 19.
Gry L. 166
Güdemann M. 152
Gunkel H. 166. 376
Gutjahr F. S. 57

Hadorn W. 335
Harduin 63
Harnack Adolf 2. 8. 10. 19. 20. 22. 23. 24. 26. 27. 28. 30. 33. 35. 36. 37. 46. 47. 48. 51. 53. 54. 64. 68. 75. 77. 79. 81. 83. 84. 85. 88. 92. 93. 102. 108. 109. 110. 113. 115. 117. 123. 128. 129. 136. 172. 173. 190. 193. 195. 205. 210. 213. 214. 230. 233. 237. 238. 246. 247. 248. 249. 270. 272. 273. 282. 284. 285. 286. 287. 320. 325. 326. 327. 331. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 343. 376. 377. 386. 392. 394. 415. 417. 418. 422. 424
Harris J. Rendel 36. 53
Hart J. H. A. 29
Hartl Vinzenz 6. 377
Hartmann Eduard v. 5 f. 115. 118. 123. 132. 174. 245. 246. 282. 300. 333. 343 f. 354. 358. 363. 366. 376. 398. 400. 410. 414
Hase Karl 27
Haupt E. 193
Hausrath Adolf 20. 28. 81. 83. 157. 191. 358. 363
Havet E. 126
Hawkins 334
Headlam 335
Heer Josef Michael 377
Hegel 75
Hegesippus 17. 33. 110.
Heigl Barth. 23. 89
Heinze Max 406
Hengstenberg 150
Henke 79
Hennecke Edgar 17. 21. 31. 32. 33. 38. 226
Heraklit 406
Hermas 55
Heß Wilhelm 82. 205. 210. 221. 231. 233. 276. 292
Hieronymus 63. 395
Hilgenfeld 26. 27. 28. 54
Hillmann 376
Hippolytus 34
Hobart 46. 334
Hochard 78
Hoennicke Gustav 168
Hoffmann Rich. Ad. 193. 253. 282
Hollmann Hans Georg 175. 189. 191. 329. 390
Holsten 26. 358
Holtzmann Heinr. Julius 27. 28. 51. 81. 93. 116. 123. 130. 136. 224. 249. 282. 291. 299. 300. 301. 313. 343. 345. 355. 360. 376. 413
Holtzmann Oskar 22. 64. 81. 83. 93. 123. 129. 130. 190. 205. 213. 214. 215. 217. 221. 223. 225. 226. 233. 234. 241. 242. 299. 300. 301. 308. 312. 299. 344
Holz P. 166
Hoyt W. 245
Hühn 150
Hume 74
Hundhausen 41
Huppert Philipp 6

Jakobsen A. 126
Jensen P. 79
Jelski 305
Jeremias A. 79
Ignatius 21. 37. 49. 50. 62
Ihmels Ludwig 190
Johnson Edwin 78
Josephus Flavius 18. 43. 44. 164
Irenäus 33. 34. 35. 36. 37. 46. 48. 50. 51. 52. 56. 57. 58. 59. 60. 62. 67. 395
Julian der Apostat 39. 68
Jülicher Adolf 23. 28. 29. 46. 81. 83. 84. 85. 92. 105. 129. 130. 131. 193. 194. 205. 239. 299. 324. 334. 344. 345. 349. 355. 363. 367. 368. 372. 373. 374. 386. 393. 422. 427
Justin der Märt. 17. 35. 38. 53. 54. 62. 63. 67. 165. 269

Kaftan Julius 28. 194. 210. 247. 248. 358. 373. 375. 414. 419
Kaftan Theod. 358. 374
Kähler Martin 14. 119
Kahnis 28

Kalthoff Albert 8. 78. 79. 116. 246. 386. 387. 423. 425
Karapet Ter-Mkertt-schian 58
Kastner K. 305
Kaulen 105
Kautzsch E. 166. 407
Keferstein Fr. 409
Keil 281
Keim Theodor 26. 27. 28. 39. 175
Kellermann B. 130
Kellner Karl A. H. 157. 325
Keppler Paul 302. 304
Klasen Fr. 409
Klausner 156
Klostermann 334
Kluge O. 123
Knabenbauer 66. 96. 97. 98. 99. 104. 257. 281. 335. 364
Kögel J. 231. 270. 353
Köhler H. 28. 78
Kohout 44
Kölbing P. 127. 369
Kopler L. 281
Köstlin 26
Krauß Samuel 17
Krebs E. 411
Krüger Gustav 349. 356. 358. 411. 413. 416. 419
Kühl Ernst 198. 207. 208. 211. 217. 224. 225. 238. 253
Kunze Johannes 245. 418

Lactantius 39
Lahousse G. 66
Lagarde P. de 126
Lagrange 105. 137. 151. 154. 155. 161. 165. 168
Laible 38
Landersdorfer Simon 377
Leible 17
Leimbach 150
Lémann A. 151
Lepin M. 37. 66. 94. 248. 269. 325
Lepsius 29
Lessing 69. 71
Leuschner 28
Liddon H. P. 245
Lietzmann 135
Lightfoot 51
Linder 29
Lipsius Fr. 15. 247
Littmann E. 166
Lobstein P. 28. 193. 376
Loisy Alfred 27. 50. 54. 81. 85. 91. 94. 97. 98. 99. 100. 130. 132. 136. 147. 176. 178. 179. 189. 191 f. 205. 211. 214. 219. 220. 221. 224. 231. 238. 249. 252. 269. 270. 282. 283. 284. 285. 290. 291. 292. 299. 301. 307. 309. 313. 314. 339 f. 427
Loman A. 78. 126
Loosten 241
Lukian von Samosata 39. 68
Luthardt Christian Ernst 72. 363
Lützelberger 28

Macgregot W. M. 245
Maher M. 36
Manen 291
Mangenot 66. 333
Marcion 34
Marmorstein A. 17
Martineau James 126
Matthes 28
Mayor J. B. 182
Meffert Franz 79
Mehlhorn Paul 79
Meignan 150
Meinertz Max 152. 182
Meinhold 126
Merx Adalbert 36. 225. 312
Meyer Arnold 17. 31. 32. 38. 176. 248. 252. 344. 356. 360. 363. 364. 366. 367. 371
Michelitsch Ant. 14
Minocchi 81
Möller 150
Mommsen Th. 307
Monnier 176
Morgan W. 358
Moske E. 362
Müller Karl 28. 190. 194. 245. 333. 400. 422
Muratori 54. 55
Murillo 66
Muth Fr. Seraph. 40

Nestle Eberhard 20. 21. 33. 35. 226
Neumann A. 174
Nicolas 28
Nietzsche Friedrich Wilhelm 252. 367
Nitzsch Fr. 247

Odland 6
Orelli Conrad v. 150. 152
Origenes 17. 38. 39. 60. 66
Ottley R. L. 245
Otto Rudolf 84. 85

Papias von Hierapolis 18. 19. 37. 46. 51. 52. 59. 65. 66. 103. 110. 169
Paulus Gottlob 71. 73. 376
Pfannmüller Gustav 3
Pfättisch J. 377
Pfleiderer Otto 20. 21. 71. 82. 92. 117. 125. 131 f. 174. 205. 272. 285. 300. 334. 339. 343. 355. 358. 359 f. 362. 364. 366. 369. 376. 393. 405. 410. 414. 417
Philo von Alexandrien 43. 164. 407—415
Pierius 110
Plato 406
Plinius 17
Polykarp 21. 37. 50. 58. 59. 62. 66
Pölzl Fr. X. 325. 364
Porphyrius 39. 68
Posmanski 151
Prat F. 357
Preuschen Erwin 20. 21

Quadratus 21. 24. 110

Rackam R. B. 335
Rademacher L. 166
Ramsay 334
Rasmussen Emil 6. 241. 242
Reimarus Hermann Sa-

muel 69. 70. 71. 73. 76. 81. 175
Reinke 150
Renan Ernest 25. 27. 28. 29. 72. 73. 81. 114. 136. 200 f. 202 f. 238. 249. 270. 334. 356. 357. 376. 418
Resch Alfred 20. 28
Réville Albert 224
Réville Jean 93. 409
Reynolds 28
Richter 150
Riehm 150
Ritschl Albrecht 30. 81. 246. 247
Ritschl Otto 14
Robertson John 78
Robinson J. 29. 156
Rönsch H. 55
Rosegger Peter 6
Rose V. 307
Rothe Richard 14
Rothenburg Arthur 6. 241
Rousseau 68
Rüegg Arnold 358. 363. 364. 369
Ryssel Viktor 167

Saitschick R. 80
Sanday W. 29. 245. 340
Schanz Paul 66. 257. 281. 325. 403
Schegg 281
Schell Herman 307. 311 f.
Schenkel 27. 28
Schill 72
Schlatter A. 130
Schleiermacher 19
Schmidt Nathaniel 126. 309
Schmidt P. Wilhelm 205. 212. 213. 214. 217. 221. 224. 231. 300. 312
Schmiedel Otto 22. 64. 71. 79. 93. 94. 116. 117. 130. 205. 398
Schmiedel Peter Wilhelm 8. 27. 93. 193. 255. 285. 291. 337. 405. 410. 411. 419
Scholl Fritz 224
Scholten 28
Schnedermann 28. 158
Schnehen W. v. 114. 118. 245. 246. 387
Schubart Fritz 130
Schuhmacher H. 281
Schulte 150
Schulz Wilhelm 247. 277
Schultzen F. 193
Schürer Emil 44. 81. 129. 130. 155. 156. 158. 161. 166. 168. 177 224. 272. 300. 305. 334. 409
Schütz 29
Schwartz E. 29
Schweitzer A. 2. 4. 5. 8. 15. 25. 26. 29. 71. 78. 116. 117. 123. 174. 175. 176. 177. 300
Schwegler 26. 28
Scott 375
Seitz Anton 17. 39. 257. 260. 264. 364. 418
Seeberg Reinhold 52. 247. 272
Sellin Ernst 150
Semler Johann Salomo 70
Seydl 151
Siegfried 409
Smith William Benjamin 79. 127. 340
Soden Hermann v. 7. 35. 42. 85. 93. 117. 334. 349. 375
Soltau W. 29. 93. 376
Soulier 409
Spitta Friedrich 29. 93. 142. 182. 225
Stakemeier B. 156
Stanton 28
Stapfer Edmund 203. 204. 205. 211. 213. 214. 217. 221. 231. 248. 255. 270. 284. 301. 305. 417
Stärk W. 127
Steck R. 79. 123
Steinbeck Johann 245. 253. 264
Steinmeister Fr. X. 377
Stevens G. B. 245. 333
Strachan R. H. 411
Strauß David Friedrich 7. 25. 26. 69. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 81. 116. 126. 287. 376
Strayer P. M. 146
Stülcken A. 31
Sueton 16. 44

Tacitus 16. 44
Tayler 28
Taylor Innes A. 305. 307
Tatian 35. 36. 67
Ter-Minassiantz 58
Tertullian 17. 34. 38. 55. 56. 57. 59. 60. 63. 67
Theodoret von Cyrus 36
Thieme K. 249
Thikötter 79
Thoma 28. 93
Tillmann Fritz 135. 136. 257
Tischendorf 21
Titius Arthur 369
Tregelles 54
Tyrrell 81

Usener H. 376

Vaganay Léon 166
Veil 53
Verus 78
Volkmar 26. 28. 33. 53. 126. 135. 175
Vollers Karl 79
Völter 29
Volz Paul 168

Watkins 28
Weber Ferd. 158. 160. 161. 164
Weber Simon 154. 363
Weidel K. 3
Weiffenbach Wilh. 175
Weinel Heinrich 79. 271. 300. 320. 349. 350. 356. 358. 368. 369. 370. 373. 393. 421
Weiß Bernhard 20. 23. 27. 28. 106. 115. 136. 205. 213. 214. 220. 224. 226. 228. 230. 231. 233. 239. 247. 270. 272. 275. 299. 301. 333. 334. 343. 345. 353. 354
Weiß Johannes 29. 80. 85. 129. 136. 175. 176. 177. 189. 191. 194. 205. 210. 211. 212. 214. 217. 220. 292.

300. 309. 318. 320. 321. 332. 333. 334. 338. 339. 349. 350. 351. 353. 354. 355. 358. 359. 361. 367. 369. 370. 385. 393. 410. 411. 418. 422 f. 427
Weiße Christ. 29
Weizsäcker Carl. 81. 93. 136. 139. 343. 370. 415
Wellhausen Julius 29. 93. 123. 127. 128. 129. 135. 177. 190. 193. 249. 285. 376. 377
Wendling 27
Wendt Hans Hinrich 29. 93. 136. 191. 205. 213. 217. 218. 224. 228. 230. 231. 233. 236. 270. 283. 299. 300. 301. 334. 344. 364
Wernle Paul 86. 87. 130. 131 f. 191. 210. 213. 214. 216. 331. 237. 249. 255. 356. 358. 360. 366
Wobbermin Georg 93
Worsley Fr. W. 29
Wrede William 22. 83. 115 f. 126. 128 ff. 131. 138. 194. 259. 313. 314. 356. 358. 361. 366. 369. 385
Wünsche 156

Zahn Theodor 23. 27. 36. 37. 47. 49. 52. 55. 63. 65. 66. 105. 106. 320. 333. 334. 335. 339. 368. 371. 403. 411
Zapletal 151
Zeller Ed. 26. 28. 334. 406. 409
Zimmermann Heinrich 117. 130. 175. 224. 249. 300. 377
Zimmern Heinrich 80

Sachverzeichnis.

Abfall von Christus und Christentum 5—9
Abschiedsreden Jesu 301—304
Agnostizismus 14
Agrapha 20 f.
Alexandrinisch-jüdische Religionsphilosophie 406 f.; ihre Logoslehre 406—415
Allmachtswirken Jesu 262—266. 281 ff. 292 ff. 323 ff. 345—346
Allwissen Jesu 282 f. 346 f.
Aloger und ihre Stellung zum Johannesevangelium 36 f. 68
Altkirchliche Literatur und die Evangelien 47—63
Anbetung Jesu während seines öffentlichen Lebens 260—262; nach der Auferstehung 317 ff.; in der Urkirche 330—333. 340 f. 351—353; in der Apokalypse 399 f. 404
Anrufung Jesu in der Urkirche 330 bis 333. 340 f. 350—352
Apokalypse des Johannes, ihre Echtheit 398; ihre Christologie 399 f. 404
Apokalyptik, jüdische, und apokalyptischer Messianismus 166—173
Apokryphe Evangelien 30—34; ihr Inhalt 30—32; ihr Ursprung 32 f.; ihr Schicksal 33 f.
Apokryphenliteratur 21. 30—34
Apostelgeschichte 325—341; ihr Verfasser 333—334; ihre Datierung 334 f.; ihre historische Treue 335 ff.; ihre Quellen 335; ihre Christologie 325—333. 337—341
Apostellehre 21. 48. 327
Apostolische Väter 21
Auferstehung und Gottheit Jesu 317 bis 325; — und Jüngerglaube 317. 319 f.

Barnabasbrief 21. 48
Baruch-Apokalypse 166; ihr Messianismus 167 f. 169
Basilidianer und die Evangelien 34 f.
Besessene 138 f.
Betrugshypothese, Reimarus-Lessingsche 69—71; Baurs 26. 76 f.
Bibelhandschriften 40 ff.
Bußtaufe, johanneische, und Jesus 220—229

Cerinth 37. 395
Christentum des freisinnigen Protestantismus 5 ff.
— „modernes" 5 ff. 199 ff.
Christologie, synoptische 90—92. 122 f. 375—394; johanneische 94—100. 394—420; der Apostelgeschichte 325 bis 341; paulinische 189—198. 341 bis 375. 418 f. Vgl. Jesusforschung, Jesusbild.
Christusapologie 10 ff.; ihre Eigenart 10 f.; ihr Inhalt 11—13; ihre Methode 13—15
Christusleugnung im heutigen Protestantismus 4—9. 77 ff.
Christussucher, moderne 2 ff.
Christusmythe 8 f. 26 f. 77—80
Christus und Christentum 9—11
Clemensbrief 21. 48 f. 327

Damaskusepisode, paulinische 357 bis 365; evolutionistische Deutung derselben 356 f.; keine psycho-pathologische Vision Pauli, sondern objektive Erscheinung und Offenbarung Christi 361 ff.; nicht die einzige Quelle der paulinischen Christologie 365—375
Dämonen, ihr Zeugnis für Jesus 138 f.
Danielscher Menschensohn 153. 184. 279. 308
Davidssohn, der alttestamentliche 151 ff.; der jüdisch-rabbinische 135 f. 137 f. 147 f. 158 ff.; Stellung Jesu zu diesem messianischen Titel 136. 137 f. 185—187. 300 f.
Diatessaron Tatians 35 f.

Ebenbild Gottes: Christus 347 f.
Echtheit der Evangelien 25—67; und die neuere und neueste Kritik 25 ff.; Zeugen für die Echtheit: außerkirchliche 30—37; nichtchristliche 37—40; kirchliche 40 ff.

Echtheit der Apostelgeschichte 333—335
— der Paulusbriefe 22—25. 341 f.
— der Johannesbriefe 398
Einheit von Vater und Sohn 281 bis 284. 292 f. 296 f. 302—304
Ekstatiker: Jesus 201—203. 208 f. 215. 221 ff. 241—243
—: Paulus 361 ff.
Elisabeth, ihre Aussagen vom Jesuskind 381 f.
Emanuel 154. 165. 170
Entwicklung, behauptete, des Bewußtseins Jesu 199—236. 241—243
Erlöser: Jesus 187—194. 264. 346 f.
Erlösungstätigkeit des Messias nach dem Alten Testament 152 f. 155 f.
— nach dem rabbinischen Messianismus 159 ff.
— nach dem Evangelium 187 ff.
— nach Paulus 189 ff.
Eschatologie, jüdische 165 ff.; ihr Messianismus 167—173; moderne E. 174; ihr Gegensatz zum evangelischen Jesusbild 176 ff.
Esdras-Apokalypse 166; ihr Messianismus 168 f.
Eucharistische Verheißung 287 f.
Evangelien: kanonische 22—119; ihre Echtheit 25—67; ihre Glaubwürdigkeit 67—118
—: das „fünfte Evangelium" 24. 424
—: apokryphe 21 f. 30—34
Evangelienkritik, rationalistische 25 ff. 68 ff.; Reimarus' 69—71; Paulus' 71—73; Strauß' 26. 73—76; F. Chr. Baurs 26 f. 76 f.; der Tübingerschule 26 f.; Bruno Bauers 26 f. 77—80; „rückläufige" der Ritschl-Harnackschen Schule 27—30. 81 ff. 126
Evangelisten, ihre Sprachkenntnis 42 f.; ihre Landeskenntnis 43; ihre Geschichtskenntnis 43—45; ihre Kenntnis des Lebens Jesu 45; ihre Personalien 45—47
Evolutionistische Erklärung des Bewußtseins Jesu 199 ff.
Evolutionismus, christologischer 121 ff. 197—243. 342—344. 357 ff. 421 bis 427
Evolutionshypothese der liberalen Evangelienkritik 81—117
Ewigkeit Jesu 294 f. 347. 354. 401 f. 403
Existenz Jesu 7—9. 77—80; ihre Leugnung durch Bruno Bauer 77 f. und die moderne radikale Kritik 7 ff. 78 ff.
Geistmitteilung bei der Taufe Jesu 221 ff.
Gericht, jüngstes 153. 182 f. 253. 265 f.
Gerichtsszene und gerichtliches Bekenntnis Jesu 148 f. 179 f. 304—314
Geschichtlichkeit Jesu siehe Existenz Jesu.
Glaubensforderung Jesu 258 f.
Glaubwürdigkeit der Evangelien 67 bis 120; nach urchristlicher Überzeugung 67 f.; ihre Bestreitung durch die heidnischen und jüdischen Polemiker 68; durch die Rationalisten 68 ff.; durch Reimarus' Betrugshypothese 69—71; durch die „natürliche" Evangelienerklärung 71—73; durch Strauß' Mythenhypothese 73—75; durch Baurs Tendenzhypothese 76 f.; durch die skeptische Kritik 77—80; durch die liberale Schule und die modernste Evolutionskritik 81—85; ihre Begründung gegenüber der letztern 85—120
Gottesbewußtsein Jesu, seine Äußerungen 254—267. Vgl. Gottessohnbewußtsein und Gottessohnoffenbarungen.
Gottesknecht 152 f. 187 ff.
Gotteslästerung als Verurteilungsgrund gegen Jesus 309—314
Gottessohn s. Sohn Gottes, Gottheit Jesu.
Gottessohnbewußtsein Jesu 230—236. 267—314; liberale Theorie über seine Entstehung 230 ff. und Bedeutung 267—273; nicht zeitlich und irdisch, sondern ewig und übernatürlich 235—243; nicht bloß ethisch und theokratisch, sondern metaphysisch 267—325
— und Messiasbewußtsein 199 ff. 230—236. 266 f. 267—274
Gottessohnoffenbarungen Jesu 274 bis 314; Übersicht 274 f.; erste — im Tempel 275—278; Beginn der — vor den Jüngern 278—287; Fortschritt der — vor Jüngern und Volk in Galiläa 287—292; Vertiefung der — vor Volk und Jüngern in Judäa und Jerusalem 292—301; Abschluß der — vor Jüngern und Richtern im Angesichte des Todes 301—314; — nach der Auferstehung 316—325
Gottheit Jesu 244—420; und Christentum 244 f.; ihre Leugnung durch den

Rationalismus, Liberalismus und Modernismus 244—248. 254 ff.; und Menschheit Jesu 248—254. 314 f.; in seinem Leben 248—314; nach seinem Tode 314 ff.; in der Urkirche 322—341; und Paulus 341 bis 375; und die Synoptiker 250 bis 267. 273—278. 281—287. 288 bis 292. 297—301. 304—314. 375 bis 394; und Johannes 94 ff. 278 bis 280. 287—289. 292—297. 301 bis 304. 310 f. 317—325. 394—420
Gottmenschheit Jesu 248—254. 314 f.
Griechische Logoslehre 405 f.; ihr Verhältnis zur philonischen 406 ff.; ihr Gegensatz zur johanneischen 409 bis 415

Harnack-Ritschlsche Theologie und Kritik 5 ff. 13 f. 29 f. 81. 199 ff. 245 ff.
Hebräerbrief 22 f. 342
Hebräerevangelium 31. 226
Heidnische Jesus-Polemik 38—40
— Jesus-Quellen 16 f.
Heilige Geist, der, und Jesus 324
Henoch-Buch 166; sein Messianismus 168 f.
Herr Jesus, Verwendung dieses christologischen Titels in der Urgemeinde 321. 327 f. 330 ff. 338 f.; bei Paulus 350 ff.; göttliche Bedeutung dieses Titels 321—324. 327—333. 339 bis 341. 350—353. 355. 378—382. Vgl. Vollgewalt Christi.
Herrlichkeit (δόξα) Jesu 303 f. 322 f. 352 f. 401. 402 f. 404
Herrsein und Herrstellung Jesu 319 bis 325. 328—333. 338—341. 350 bis 354. 355. 378—382. 390. 399 f. 404
Himmelfahrt Jesu 324
— Mosis 166; ihr Messianismus 168
Himmelreich, das, im Sinne des Alten Testaments 154 f.; des pharisäischen Judentums 159—165; der jüdischen Apokalyptik 168—173; Jesu Christi 139. 180—184. 200 f. 206. 208
Himmelsmensch, paulinischer, nach der liberalen Theologie 342—344. 355 f. 368 ff.
Himmelsstimme bei der Taufe Jesu ein sinnfälliges Ereignis 221 ff. 384 f.
Hirten, Engelsverkündigung an sie 382

Jahwe Elohim und Jesus der Herr 321—325. 328—333. 338—341. 347 f. 350—353. 355. 378—382. 390
Jakobusevangelium 32
Jesusbild, synoptisches 90—92. 121 f. 375—394; johanneisches 94 ff. 394 bis 420; paulinisches 189—196. 341 bis 375; urkirchliches 317—341. 365 ff.; freisinniges 4 ff. 81—85. 121 f. 125 ff. 244—249. 342—344. 355. 357 ff. 376 ff. 385—388. 421 ff.; eschatologisches 174—180; liberal-konservatives 207—209 246—248.
Jesusforschung, gläubige 10—15. 198 f. 244 f.; ungläubige 2—9. 199 ff. 244 ff.; rationalistische 4 f. 200 ff. 208 f. 246; radikale 7 ff. 199 ff.; liberale 4 ff. 203 ff. 246 f. 343—345. 357 ff. 376. 385 ff. 405. 421 ff.; liberal-konservative 207—209. 247 f.; modernistische 122. 205. 248. 269 ff.
Jesus und Paulus 365—375; kein Gegensatz zwischen ihnen 373—375
Johanneische Christologie 94—100. 394—420; ihre eigenartige Darstellung 394—400; ihre Logos-Form 400—404; ihre Verschiedenheit von der griechischen, alexandrinisch-jüdischen und philonischen Logoslehre 405—416; ihr Verhältnis zur synoptischen Christologie 94—96. 394 ff. 415 ff.; ihre wesentliche Einheit mit der paulinischen und urchristlichen Christologie 415—419; geht zurück auf das Selbstbewußtsein und die Selbstoffenbarung Jesu 419 f.
Johanneisches Problem 92—100
Johannesbrief, der erste, seine Echtheit 398; seine Lehre von der Gottheit Jesu 398 f.; seine Logoslehre 404
Johannes der Täufer, sein Christuszeugnis 133. 178. 383 f. 396; seine Predigt vom Himmelreiche 139; seine Gesandtschaft an Jesus 140 f.; Zeuge der Theophanie bei der Taufe Jesu 223—225; seine Bußtaufe 226—228
Johannesevangelium, sein Ursprung nach der neuesten Kritik 28 f.; und die Aloger 36 f.; sein wirklicher Ursprung und Verfasser 40—67; seine Glaubwürdigkeit 92—119, insbesondere bezüglich der Christologie 94—100. 405—420; seine Verkündigung und eigenartige Darstellung der Gottheit Jesu 94 f. 394—398. 400—404
Johannes und die Gottheit Jesu 94 f.

278—281. 287—289. 292—298. 301 bis 305. 310 f. 317—325. 394—420
Joseph, der Nährvater, Engelsbotschaft an ihn 381
Jubiläen, Buch der 166; sein Messianismus 168 ff.
Jüdische Jesusfabeln 17 f. 38
Jugendgeschichte Jesu und evolutionistische Jesus-Psychologie 125. 230 bis 236. Vgl. 275—278. 376 f.
Jüngergemeinde und Jüngerglaube nach der Auferstehung Jesu 317 bis 325

Kanon der römischen Kirche 54 f.
Kindheit-Jesu-Evangelium, kanonisches, seine Echtheit 125; seine Geschichtlichkeit 376—378; seine Christologie 124 f. 230—236. 275 bis 278. 375 f. 377—382
— -Evangelien, apokryphe 31 f.
Kyrios s. Herr

Leben: Jesus 295—297
Leben-Jesu-Literatur 2 ff.
— Romane 6
Legende oder Geschichte in den Evangelien? 81—117
Leidensbewußtsein Jesu 144 f. 216 bis 219
Liberale Kritik und Theologie 4—9. 27 ff. 81 ff. 126 ff. 202 f. 245 f. 249. 343—345. 357 ff. 376 f. 385 ff. 405. 421—427
Liberalismus und Rationalismus 4 ff. 68 ff. 246 f. 254 f.
Liberal-konservative Christologie, ihre Stellung zum Messiasbewußtsein Jesu 207—209; zum Gottesbewußtsein Jesu 246—248
Licht der Welt: Jesus 295 f.
Liebesforderung Jesu 259
Logia 18 f. 51 f. 285 f.
Logoschristologie, johanneische 400 bis 405; ihre Herkunft 405 ff.; ihre wesentliche Verschiedenheit von der hellenisch-philonischen Logoslehre 408—413; Unmöglichkeit, sie aus der letzteren herzuleiten 413—415; sie hat mit dieser nur den Namen und die Schale gemein, in welche Johannes den christologischen Offenbarungsinhalt goß 415 f.
— bei Paulus 345—347. 418 f.
Logos, der griechische, alexandrinisch-jüdische und philonische 406—408; ist weder Person, noch Mensch, noch Messias, noch Gott 408—412. Vgl. Logoschristologie, johanneische.

Maranatha 339
Marcionitisches Evangelium 34
Maria, Engelsbotschaft an sie 380 f.; von Elisabeth gepriesen 381 f.
Meister, guter 252 f.
Menschensohn, warum und in welchem Sinne sich Jesus diesen Titel beilegte 135—137. 184 f.; messianische Mission und Vollmacht des Menschensohnes 139 ff.; Danielscher Menschensohn 153 f. 184. 279. 308 f.
Menschliches Bewußtsein Jesu 248 bis 252; und göttliches Bewußtsein 252 bis 254; und Offenbarung der Gottheit Jesu 315
Menschwerdung des Logos 400 f. 403 f. 410 f.
Messianisches Reich s. Himmelreich.
Messianisches Selbstzeugnis Jesu im allgemeinen 125—149; seine Ankündigung 133—139; seine Entfaltung 139—143; sein Inhalt 139 f. 143—145. 146 f. 173—198; seine zeitweilige Verheimlichung 138 f. 145
Messianität Jesu, eine Lebensfrage des Christentums 122 f. 198 f.; im Vordergrunde der modernen Christusforschung 124; in der Urkirche 326 ff.
Messianismus, das Herz des Judentums 124 f.; alttestamentlicher 149 f. 156 f. 170—173; rabbinischer 156 bis 165; eschatologischer 173—198; philonischer 411 f.
Messiasbegriff, alttestamentlich-prophetischer 149—156. 170—173; pharisäischer 156—165; eschatologischer 166—173; christlicher 173 bis 198
Messiasbewußtsein Jesu 125—243; geleugnet von den Rationalisten 126; Radikalen 126; linksliberalen Forschern 126 ff.; Unhaltbarkeit dieser Leugnung 127—132; sein Ursprung 198—243; seine behauptete Entwicklung 199—236. 241—250
— und Gottesbewußtsein 266 f.
— und Gottessohnbewußtsein 267 bis 274
Messiaserwartung zur Zeit Christi 124 f.
Messiasglaube des jüdischen Volkes 134 f. 137 f. 141 f. 145—149; der

rabbinischen Theologie 156—165; der apokalyptisch-eschatologischen Theologie 166—171; des Zacharias 171; Simeons 171 f.; der Jünger 90 f. 138 f. 142—145; der ersten Christengemeinde 130 f. 326
Messiasvorstellungen des synagogalen Judentums 135. 137 f. 141. 143 ff. 146—149. 156—165; von Jesus abgelehnt 135 f. 138 f. 144 f. 147—149. 173—180. 210 ff.
Mischna 156; ihr Messianismus 156 ff.
Mittelwesen, neuplatonisch-philonisches und Paulus 345 ff. 355 f. 357; und Johannes 401 f. 405. 408 f. 413
Modernismus 122. 205. 248. 269 ff. Vgl. auch liberale Kritik und Christologie.
Mosaismus der rabbinischen Synagoge 157 ff.
Mythenhypothese Strauß' 7. 26. 73 bis 76; Drews' 9. 79 f.

Natürliche Evangelienerklärung 71—73
Nikodemus und Jesus 278—281
Nikolaiten 395
Nomismus des pharisäischen Judentums 157 ff.; sein Gegensatz zur prophetischen Heilserwartung 157 ff.

Papyrus von Faijum 19
Pastoralbriefe Pauli 23. 341 f.
Pathologische Beurteilung Jesu 202 f. 208 f. 215. 220—225. 240—243
— Pauli 357—365
Paulinische Christologie 341—375; weist keine Entwicklung auf 342 f.; Darstellung derselben durch die liberale Theologie 342—345. 357 ff.; lehrt die Gottheit Jesu Christi 345 bis 357; weder der orientalisch-griechischen Mythologie, noch der jüdischen Apokalyptik entlehnt 357 bis 361. 372 f.; nicht einem psychopathologischen Erlebnis entsprungen 361—365; hat ihre Quelle einerseits in der objektiven Offenbarung Jesu bei Damaskus, anderseits in der Belehrung durch die Urapostel und Urgemeinde 365—372; deckt sich wesentlich mit dem urkirchlichen Christusbild und mit dem Selbstbildnis Jesu 372—375; hat kein neues Christusbild in Umlauf gesetzt 338—341. 365—375; und paulinische Erlösungslehre 189—195
Paulinische Kenntnis des wirklichen Lebens Jesu 365—370; Quellen dieser Kenntnis 365—372
Paulusbriefe 22—25. 341 f.
Paulus und Jesus 373—375
— und die Gottheit Jesu 341—375
— kein Visionär 361 ff.
Petrusbekenntnis zu Cäsarea Philippi, sein Inhalt 143. 178. 288—292; seine Echtheit 291 f.; bildet nicht den Anfang des Leidensbewußtseins Jesu 216—219. 287—292
Petrusevangelium 31
Pfingstrede Petri 326
Philonische Logosspekulation 406 ff.; ihre Verwandtschaft mit der griechischen Logosphilosophie 405—407; ihre Anlehnung an die Weisheitslehre des Alten Testaments 408 f.; ihre Verschiedenheit von der johanneischen Logoslehre 409—416
Politischer Messianismus des Judentums 134 f. 137 f. 141 f. 144 f. 146 f. 148 f. 156—165; von Christus nie gebilligt 134—136. 138 f. 144 f. 146—149. 173—180. 210 ff.
Präexistenz des Messias nach der rabbinischen Theologie 164 f.
— Jesu 279 f. 284. 288. 294 ff. 301. 302 f. 345 ff. 355. 380 f. 383 f. 396 f. 401 f. 403 f.
Pragmatismus der Selbstoffenbarung Jesu 134 f. 138 f. 140. 145 f. 218 f. 314 f.
Prolog des Johannesevangeliums 401 ff. 410 f. 412 f.
Proskynesis 260—262
Psalmen Salomons 163

Quellenkritik, evangelische 18 ff. 86 ff.
Quellen zum Leben Jesu 16—120; heidnische 16 f.; jüdische 17 f.; christliche 18 ff. Vgl. Evangelien.

Rabbinische Theologie 156 ff. Vgl. Messiasbegriff, rabbinischer.
Radikale Kritik 7—9. 26 f. 69 f. 126 ff. 199 ff.
— Erklärung des Bewußtseins Jesu 199 ff.
Rationalistische Christusforschung 3 f. 13 f.
— Evangelienkritik 25 f. 68 ff. 126 f. 200 ff. 246
Rationalismus und Liberalismus 3 ff. 246 f. 254 f.
Reden Jesu 18 f. 51 f. 285 f.
Reich Gottes s. Himmelreich.

Religionspsychologische Hyperkritik 199
— Erklärung des Bewußtseins Jesu 199 ff.
Ritschlsche Schule 4 ff. 13 f. 30. 81 f. 199 ff. 246 f.
Römer, heidnische, und Christentum 16 f.

Schöpfer der Welt: Jesus Christus 345 f.
Sibyllinische Orakel 166; ihr Messianismus 167 ff.
Simeon, der Greis, sein christologisches Bekenntnis 171 f. 382 f.
Sinaitische Reich, das, in der rabbinischen Theologie 157 ff.
Skeptische Evangelienkritik 26 f. 77 bis 80
Sohnesbewußtsein Jesu nicht Vorbereitung seines Messiasbewußtseins 230—235; nicht zeitlich und irdisch, sondern übernatürlich und ewig 235—243; nicht bloß ethisch und theokratisch, sondern metaphysisch 267—314. Vgl. Gottessohnbewußtsein Jesu.
Sohn Gottes, Bedeutung dieses Titels nach dem Sprachgebrauch 267 f.; in seiner Anwendung auf Jesus 268 ff. Vgl. Sohngottesoffenbarungen Jesu 273—314
— in den synoptischen Evangelien 273—278. 281—287. 288—292. 298 bis 301. 304—314. 379—387. 391 f.
— bei Johannes 278—281. 287—289. 292—298. 301—304. 310. 396—403
— in der Apostelgeschichte 326—328
— bei Paulus 349 f. 374 f.
Sophia des Alten Testaments und Philo 408 f. 411 f.
Sprüche des Herrn 18 f. 51 f. 285 f.
Stoische Logoslehre 406; ihr Verhältnis zur philonischen 406 ff.; zur johanneischen 409—416
Strafprozeß, jüdischer, und der Prozeß Jesu 304—314
Subjektivismus der modernen Evangelienkritik 113—117
— des modernen Jesusideals 5. 83 f. 199 ff. 240 f.
Sündenvergebung durch Jesus 187 bis 196. 263 ff. 323
Symbolische Deutung der Tauferscheinung Jesu 220—225
— der Versuchung Jesu 210—215
Synoptische Evangelien, ihre Entstehung zufolge der neueren Kritik 27 f.; ihre Echtheit 40—67; ihre Glaubwürdigkeit und Geschichtlichkeit 85—92. 100—119. 388—394
Synoptiker und Gottheit Jesu 250 bis 267. 273—278. 281—287. 288—292. 297—301. 304—314. 375—394. 415 ff.
Synoptische Christologie, ihr Inhalt 90—92. 375 ff.; ihre Eigenart 90 bis 92. 388—392; ihr Verhältnis zur johanneischen 94—96. 394 ff. 416 ff.; ihre Übereinstimmung mit dem geschichtlichen Jesusbilde 90 bis 92. 376 ff. 388—394. Vgl. 86—92. 100—119
Synoptische Frage 86—92
Syrus Sinaiticus 36

Talmud 156 f.; sein Messianismus 157 ff.; seine Angaben über Jesus 17 f. 38
Tauferscheinung, eine objektive Tatsache, nicht subjektive ekstatische Vision Jesu oder des Täufers 220—225. Vgl. Taufe Jesu.
Taufe Jesu 133; ist nicht Ursache noch Anfangspunkt des messianischen Bewußtseins Jesu 219—230; Messias- und Gottessohnoffenbarung bei derselben 220 ff. 384 f.
Tempeloffenbarung des zwölfjährigen Jesus 230—236. 275—278
— vor dem Leiden Jesu 292—301
Tendenzhypothese Baurs 26 f. 76 f. 108 f.
Theophanie s. Taufe Jesu.
Thomasbekenntnis 317—319. 323
Thomasevangelium 31 f.
Tod Jesu, sein Einfluß auf den Jüngerglauben 317. 319 f.; seine erlösende Bedeutung 188—195
Toldoth Jeschu 17. 38
Trinitarische Offenbarung Jesu 324 f.
Tübinger Schule 26 f. 76 f.

Umwertung der christlichen Werte 5 ff.
Urevangelium 106 f.
Urgrund, überweltlicher, ewiger, göttlicher: Jesus 294
Urheber des Lebens: Jesus 327. 330
Urkirche und Gottheit Jesu 316—341. 365—375. 419 f. 421—427
Urchristliche Christologie 325—341. 421 bis 427; ihr Messiasglaube 326 ff.; ihr Gottessohnbekenntnis 326—328. 419 f. 421 ff.; ihre Anbetung Jesu 331—333; in der Apostelgeschichte

treu wiedergegeben 333—341; nicht durch Paulus umgestaltet 338 ff. Vgl. paulinische, synoptische, johanneische Christologie.
Urmarkus 20. 87
Urmatthäus 19 f. 52
Ursprung des messianischen Bewußtseins Jesu 198—243; nicht in einer psychologischen Evolution Jesu zu suchen 198—209; noch in der Berufserfahrung Jesu 209—219; noch in der Taufe Jesu 219—230; noch im Sohnesbewußtsein 230—236; vielmehr einzig in Jesu Wesensbewußtsein 236—243

Valentinianer und die Evangelien 35
Verbot der Bekanntmachung der Messianität Jesu 138. 145 f.
Verehrung, religiöse, der Person Jesu 260—262. 331—333. 340 f. 350 bis 353. 400. 404
Verkündigung der Geburt des Vorläufers Johannes 378 f.
— Jesu 380 f.
Versuchung Jesu 133 f.; ihre Deutung durch den modernen Kritizismus 204 f. 206 f. 211
Verurteilung Jesu 148 f. 179 f. 304 bis 314.
Visionäre Geistesverfassung Jesu 201 bis 203. 208 f. 215. 220 ff. 240—243
— Pauli 357—365
Visionstheorie über die Taufe Jesu 220—225
Volksbücher, religionsgeschichtliche 6
Vollgewalt Christi 139 f. 184 f. 261 bis 264. 281 ff. 292 f. 323 f.

Wahres Wort des Celsus 39 f.
Wahrheit: Jesus 296
Weg: Jesus 296
Weisfagungen, messianische 151 ff.
Weltbildner, neuplatonischer u. Christus 345. 348. 405. 413 f.
Weltgericht und Weltrichter 153 f. 182 f. 253. 264 f.
Wesensbewußtsein Jesu als Urgrund seines Messiasbewußtseins 198 f. 236—243
Wesensgleichheit Jesu mit dem Vater 281—284. 292 f. 297 f. 302—305
Winzerrede Jesu 298—300
Wirksamkeit Jesu, göttliche 262—266. 281 ff. 292 f. 324 f. 345—347
Wolfenbütteler Fragmente 69—71
Wunder Jesu 262 f. 293. 323 f. 326. 397 f.
Wunder und rationalistisch-liberale Kritik 74—76. 99 f. 336 f.

Zacharias, seine messianischen Anschauungen 171. 378 f.; seine Weisfagung vom Jesuskind 379 f.
Zwölfjähriger Jesus im Tempel, sein Sohnes- und Messiasbewußtsein 230—236; seine Gottessohnoffenbarung 275—278

GEN. THEO. SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

Digitized by the Internet Archive
in 2010
http://www.archive.org/details/

232.9S
F332
V.1

Felder, H.

232.9S
F332
V.1